Georg Lukács

GESCHICHTE UND KLASSENBEWUSSTSEIN

STUDIEN ÜBER MARXISTISCHE DIALEKTIK

(1923)

Inhalt

Vorwort (zum zweiten GLW Band)

In einer alten selbstbiographischen Skizze (1933)[1] nannte ich meine Frühentwicklung meinen Weg zu Marx. Die in diesem Band vereinigten Schriften bezeichnen darin die eigentlichen Lehrjahre des Marxismus. Wenn ich die wichtigsten Dokumente dieser Zeit (1918-1930) hier gesammelt herausgebe, so will ich damit gerade den Charakter von Versuchen hervorheben, keineswegs ihnen eine aktuelle Bedeutung im gegenwärtigen Ringen um den echten Marxismus zusprechen. Denn bei der heute herrschenden großen Unsicherheit darüber, was man als seinen wesentlichen, dauernden Gehalt, als seine bleibende Methode auffassen soll, ist eine solche klare Abgrenzung ein Gebot der intellektuellen Rechtschaffenheit. Andererseits können auch heute die Versuche, das Wesen des Marxismus richtig zu erfassen, bei einem hinreichend kritischen Verhalten sowohl zu ihnen selbst wie zur gegenwärtigen Lage eine gewisse dokumentarische Bedeutung haben. Die hier vereinigten Schriften beleuchten deshalb nicht nur die geistigen Stufen meiner persönlichen Entwicklung, sondern zeigen zugleich Etappen des allgemeinen Weges auf, die, bei hinreichend kritischer Distanz auch für das Verständnis der heutigen Lage, für den Fortgang von ihrer Basis aus nicht ohne jede Bedeutung sein müssen.

Ich kann natürlich meine Stellungnahme zum Marxismus um 1918 unmöglich richtig charakterisieren, ohne kurz auf ihre Vorgeschichte hinzuweisen. Wie ich in der eben zitierten selbstbiographischen Skizze hervorhebe, habe ich bereits als Gymnasiast einiges von Marx gelesen. Später, um 1908 habe ich auch »Das Kapital« durchgenommen, um für meine Monographie über das moderne Drama[2] eine soziologische Grundlegung zu finden. Denn mein Interesse galt damals dem »Soziologen« Marx — gesehen durch eine weitgehend von Simmel und Max Weber bestimmte methodologische Brille. In der Zeit des ersten Weltkriegs nahm ich die Marx-Studien wieder auf, diesmal jedoch bereits von allgemein philosophischen Interessen geleitet: überwiegend nicht mehr von zeitgenössischen Geisteswissenschaftlern, sondern von Hegel beeinflußt. Freilich war diese Wirkung Hegels ebenfalls sehr zwiespältig. Einerseits spielte Kierkegaard in meiner Jugendentwicklung eine beträchtliche Rolle; in den letzten Vorkriegsjahren in Heidelberg wollte ich sogar seine Hegel-Kritik in einem Aufsatz monographisch behandeln.

Andererseits brachte mich die Widersprüchlichkeit meiner gesellschaftlich-politischen Anschauungen in eine geistige Beziehung zum Syndikalismus, vor allem zur Philosophie G. Sorels. Ich strebte über den bürgerlichen Radikalismus hinaus, war jedoch von der sozialdemokratischen Theorie (vor allem Kautskys) abgestoßen. Ervin Szabó, der geistige Führer der ungarischen linken Opposition in der Sozialdemokratie, machte mich auf Sorel aufmerksam. Dazu kam während des Krieges die Kenntnis der Werke Rosa Luxemburgs. Aus alledem entstand ein innerlich widersprüchliches Amalgam in der Theorie, das für mein Denken in der Kriegszeit und in den ersten Nachkriegsjahren ausschlaggebend wurde.

Ich glaube, wenn man die krassen Widersprüche dieser Periode »geisteswissenschaftlich« jeweils auf einen Nenner bringt und eine organische immanent-geistige Entwicklung hineinkonstruiert, entfernt man sich von der tatsächlichen Wahrheit. Wenn es schon Faust gestattet wird, zwei Seelen in seiner Brust zu bergen, warum kann

[1] in: Georg Lukács zum siebzigsten Geburtstag, Aufbau, Berlin 1955, S. 225-231; abgedruckt in G. Lukács, Schriften zu Ideologie und Politik, hg. von P. Ludz, Luchterhand, Neuwied 1967, S. 323-329.

[2] Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas, 2 Bände, Budapest 1911 (ungarisch).

bei einem sonst normalen Menschen, der aber inmitten einer Weltkrise von einer Klasse in die andere hinüberwechselt, nicht das gleichzeitige, widerspruchsvolle Funktionieren entgegengesetzter geistiger Tendenzen feststellbar sein? Ich wenigstens, soweit ich in »der Lage bin, mich dieser Jahre zu entsinnen, finde in meiner damaligen Gedankenwelt simultane Tendenzen der Aneignung des Marxismus und politischen Aktivierung auf der einen Seite und einer ständigen Intensivierung rein idealistisch ethischer Fragestellungen auf der anderen.

Die Lektüre meiner damaligen Artikel kann diese Simultaneität der schroffen Gegensätze nur bestätigen. Wenn ich etwa an die nicht allzu zahlreichen und nicht allzu bedeutenden Aufsätze literarischen Charakters aus dieser Zeit denke, so finde ich, daß sie an aggressivem und paradoxem Idealismus meine früheren Arbeiten oft übertreffen. Gleichzeitig geht aber auch der Prozeß der unaufhaltsamen Aneignung des Marxismus vor sich. Wenn ich nun in diesem disharmonischen Dualismus die Grundlinie für die Charakteristik des Geistes dieser meiner Jahre erblicke, so soll daraus kein entgegengesetztes Extrem gefolgert werden, keine Schwarz-Weiß-Malerei, als ob ein revolutionär Gutes im Kampf mit den schlechten bürgerlichen Überresten die Dynamik dieser Gegensätzlichkeit erschöpfte. Der Übergang aus einer Klasse in die ihr spezifisch feindliche ist ein viel komplizierterer Prozeß. Dabei kann ich rückblickend bei mir selbst feststellen, daß die Einstellung auf Hegel, der ethische Idealismus mit allen seinen romantisch-antikapitalistischen Elementen für mein aus dieser Krise geborenes Weltbild auch manches Positive mit sich führten. Natürlich erst, nachdem sie als herrschende oder auch nur mitherrschende Tendenzen überwunden wurden, nachdem sie — vielfach, grundlegend modifiziert — zu Elementen eines neuen, nunmehr einheitlichen Weltbilds geworden sind. Ja, es ist vielleicht hier die Gelegenheit festzustellen, daß sogar meine intime Kenntnis der kapitalistischen Welt in die neue Synthese als partielles Positivum eingeht. Dem Fehler, den ich bei vielen Arbeitern, kleinbürgerlichen Intellektuellen oft beobachten konnte, daß ihnen die kapitalistische Welt, letzten Endes, doch imponierte, bin ich nie verfallen. Mein aus der Knabenzeit stammender, verachtungsvoller Haß gegen das Leben im Kapitalismus hat mich davor bewahrt.

Verworrenheit ist aber nicht immer Chaos. Sie hat Tendenzen, die die inneren Widersprüche zwar zuweilen temporär verstärken können, aber letzten Endes doch in die Richtung ihrer Austragung treiben. So drängte die Ethik in die Richtung auf Praxis, auf Tat und damit zur Politik. So diese wieder in die Richtung auf Ökonomie, was zu einer theoretischen Vertiefung, also letzten Endes zur Philosophie des Marxismus führte. Es handelt sich natürlich um Tendenzen, die sich nur langsam und ungleichmäßig zu entfalten pflegen. Ein solches Gerichtetsein begann sich schon während des Krieges, nach Ausbruch der russischen Revolution zu zeigen. »Die Theorie des Romans« ist, wie ich das im Vorwort der Neuauflage geschildert habe[3], noch im Zustand einer generellen Verzweiflung entstanden; kein Wunder, daß die Gegenwart in ihr Fichtisch als Zustand der vollendeten Sündhaftigkeit erschien, daß Aussicht und Ausweg einen rein luftig-utopischen Charakter erhielten. Erst mit der russischen Revolution hat sich auch für mich eine Zukunftsperspektive in der Wirklichkeit selbst eröffnet; schon mit dem Sturz des Zarentums und erst recht mit dem des Kapitalismus. Unsere Kenntnis der Tatsachen und Prinzipien war damals sehr gering und sehr unzuverlässig, trotzdem sahen wir, daß — endlich! endlich! — ein Weg für die Menschheit aus Krieg und Kapitalismus eröffnet wurde. Freilich, auch wenn man von dieser Begeisterung spricht, soll man das Vergangene nicht verschönern. Auch ich — ich spreche ja hier rein in eigener Sache — erlebte einen kurzen Übergang: als das letzte Schwanken vor dem endgültigen, endgültig

[3] 2. Auflage, Luchterhand, Neuwied 1963, S. 5; ebenso 3. Aufl. 1965.

richtigen Entschluß eine mißlungene geistige Kosmetik, von abstrakt-abgeschmackten Argumenten geschmückt, vorübergehend entstehen ließ. Aber der Entschluß war doch nicht aufzuhalten. Der kleine Aufsatz »Taktik und Ethik« zeigt seine inneren, menschlichen Motive.

Über die wenigen Aufsätze aus der Zeit der ungarischen Räterepublik und ihrer Vorbereitung braucht nicht allzu viel gesagt zu werden. Wir waren — auch ich, ja vielleicht ich vor allem — auf die Bewältigung der großen Aufgaben geistig sehr wenig vorbereitet; Begeisterung versuchte, schlecht und recht, Wissen und Erfahrung zu ersetzen. Ich erwähne nur die einzige, hier sehr wichtige Tatsache: wir kannten kaum Lenins Theorie der Revolution, seine wesentliche Weiterführung des Marxismus auf diesen Gebieten. Übersetzt und uns zugänglich waren damals bloß wenige Artikel und Broschüren, und die Teilnehmer an der russischen Revolution waren teils wenig theoretisch veranlagt (wie Szamuely), teils standen sie gedanklich wesentlich unter dem Einfluß der russischen linken Opposition (wie Béla Kun). Eine gründlichere Bekanntschaft mit dem Theoretiker Lenin konnte ich erst in der Wiener Emigration machen. So ist in meinem damaligen Denken ebenfalls ein gegensätzlicher Dualismus vorhanden. Teils vermochte ich nicht gegen verhängnisvoll opportunistische Grundfehler der damaligen Politik prinzipiell richtig Stellung zu nehmen, so gegen die rein sozialdemokratische Lösung der Agrarfrage. Teils trieben mich eigene Gedankenströmungen auf dem Gebiet der Kulturpolitik in abstrakt utopische Richtung. Heute, nach fast einem halben Jahrhundert, wundere ich mich darüber, daß uns auf diesem Gebiet doch relativ nicht wenig Fortsetzbares ins Leben einzuführen gelang. (Um dabei auf dem Gebiet der Theorie zu bleiben, möchte ich bemerken, daß die beiden Aufsätze »Was ist orthodoxer Marxismus?« und »Funktionswechsel des historischen Materialismus« bereits in dieser Periode ihre erste Fassung erhielten. Für »Geschichte und Klassenbewußtsein« wurden sie zwar umgearbeitet, aber keineswegs ihrer Grundrichtung nach.)

Die Wiener Emigration leitet vor allem eine Periode des Lernens ein. Das bezieht sich in erster Reihe auf die Bekanntschaft mit den Werken Lenins. Freilich ein Lernen, das sich keinen Augenblick von der revolutionären Tätigkeit loslöste. Es galt vor allem, die Kontinuität der revolutionären Arbeiterbewegung in Ungarn wieder zu beleben: Parolen und Maßnahmen zu finden, die ihre Physiognomie auch unter dem weißen Terror aufzubewahren und zu fördern geeignet schienen, die Verleumdungen der Diktatur — seien sie rein reaktionär oder sozialdemokratisch — abzuwehren und zugleich eine marxistische Selbstkritik der proletarischen Diktatur einzuleiten. Daneben gerieten wir in Wien in den Strom der internationalen revolutionären Bewegung. Die ungarische Emigration war damals vielleicht die zahlreichste und zerspaltenste, aber keineswegs die einzige. Aus den Balkanländern, aus Polen lebten viele, vorübergehend oder dauernd, als Emigranten in Wien; zudem war Wien auch ein internationaler Durchgangsplatz, wo wir mit deutschen, französischen, italienischen etc. Kommunisten ununterbrochen in Berührung kamen. Es ist also kein Wunder, daß unter solchen Umständen die Zeitschrift »Kommunismus« entstand, die zeitweilig zu einem Hauptorgan der ultralinken Strömungen in der III. Internationale wurde. Neben österreichischen Kommunisten, ungarischen und polnischen Emigranten, die den internen Stab und die ständige Mitarbeiterschaft bildeten, sympathisierten mit ihren Bestrebungen italienische Ultralinke wie Bordiga, Terracini, holländische wie Pannekoek und Roland Holst, etc.

Der Dualismus meiner Entwicklungstendenzen, von dem bereits die Rede war, erreichte unter diesen Umständen nicht nur seinen Höhepunkt, sondern erhielt eine merkwürdige gedoppelte theoretisch-praktische neue Kristallisationsform. Als Mitglied des inneren Kollektivs des »Kommunismus« nahm ich lebhaft teil an der Ausarbeitung

einer »linken« politisch-theoretischen Linie. Sie beruhte auf dem damals noch sehr lebendigen Glauben, daß die große revolutionäre Welle, die die ganze Welt, wenigstens ganz Europa in kurzer Zeit zum Sozialismus führen werde, durch die Niederlagen in Finnland, Ungarn und München keineswegs abgeebbt sei. Ereignisse wie der Kapp-Putsch, die Fabrikbesetzungen in Italien, der polnisch-sowjetische Krieg, ja die März-Aktion bestärkten in uns diese Überzeugung von der rasch nahenden Weltrevolution, von der baldigen totalen Umgestaltung der ganzen Kulturwelt. Freilich, wenn am Anfang der zwanziger Jahre von Sektierertum die Rede ist, darf man nicht an seine in der Stalinschen Praxis entfaltete Wesensart denken. Diese will vor allem die gegebenen Machtverhältnisse vor jeder Reform schützen, ist also in seinen Zielen konservativen, in seinen Methoden bürokratischen Charakters. Das Sektierertum der zwanziger Jahre dagegen hatte messianisch-utopische Zielsetzungen und seinen Methoden lagen schroff antibürokratische Tendenzen zugrunde. Die beiden gleichnamigen Richtungen haben also nur die Bezeichnung gemein, innerlich stellen sie schroffe Gegensätze dar. (Daß schon damals in der III. Internationale bürokratische Gebräuche von Sinowjew und seinen Schülern eingeführt wurden, ist freilich ebenso wahr wie die Tatsache, daß die letzten Krankheitsjahre Lenins von der Sorge erfüllt waren, wie die zunehmende, spontan entstehende Bürokratisierung der Räterepublik auf der Grundlage der proletarischen Demokratie bekämpft werden könne. Aber auch darin ist der Gegensatz zwischen heutigen und damaligen Sektierern sichtbar. Mein Aufsatz über Organisationsfragen in der ungarischen Partei ist gegen Theorie und Praxis des Sinowjew-Schülers Béla Kun gerichtet.)

Unsere Zeitschrift wollte dem messianischen Sektierertum damit dienen, daß sie in allen Fragen die allerradikalsten Methoden ausarbeitete, daß sie auf jedem Gebiet einen totalen Bruch mit allen aus der bürgerlichen Welt stammenden Institutionen, Lebensformen etc. verkündete. Damit sollte das unverfälschte Klassenbewußtsein in der Avantgarde, in den kommunistischen Parteien, in den kommunistischen Jugendorganisationen höher entwickelt werden. Mein polemischer Aufsatz gegen die Teilnahme an den bürgerlichen Parlamenten ist ein typisches Beispiel dieser Tendenz. Sein Schicksal — die Kritik Lenins — machte für mich den ersten Schritt zur Überwindung des Sektierertums möglich. Lenin wies auf den entscheidenden Unterschied, ja Gegensatz hin, daß aus dem welthistorischen Überholtsein einer Institution — z. B. des Parlaments durch die Sowjets — keineswegs die taktische Ablehnung einer Beteiligung an ihnen folgt; im Gegenteil. Diese Kritik, die ich sofort als zutreffend anerkannte, zwang mich, meine historischen Perspektiven differenzierter und vermittelter mit der Tagestaktik zu verknüpfen, und sie bedeutet insofern den Anfang einer Wendung in meinen Anschauungen: jedoch bloß innerhalb eines noch immer wesentlich sektiererisch bleibenden Weltbilds. Das zeigt sich ein Jahr später, als ich zwar einzelne taktische Fehler der März-Aktion kritisch ansah, sie als Ganzes jedoch weiter unkritischsektiererisch bejahte.

Gerade hier kommt der sachlich wie innerlich gegensätzliche Dualismus in meinen damaligen politischen wie philosophischen Anschauungen schroff zum Ausdruck. Während ich im internationalen Leben die ganze intellektuelle Leidenschaftlichkeit meines revolutionären Messianismus frei ausleben konnte, stellte mich die sich allmählich organisierende kommunistische Bewegung in Ungarn vor Entscheidungen, deren allgemeine und persönliche, deren perspektivische und unmittelbare Folgen ich laufend zur Kenntnis nehmen und zur Grundlage folgender Entscheidungen machen mußte. In solcher Lage war ich natürlich schon in der Räterepublik. Und die Notwendigkeit, das Denken nicht allein auf die messianischen Perspektiven zu richten, erzwang auch damals manchen realistischen Beschluß sowohl im Volkskommissariat für

Unterricht wie in der Division, deren politische Leitung mir oblag. Die Konfrontation mit den Tatsachen, der Zwang, das zu erforschen, was Lenin »Das nächste Kettenglied« nannte, wurde aber jetzt unvergleichlich unmittelbarer und intensiver als je früher in meinem bisherigen Leben. Gerade der scheinbar rein empirische Charakter des Inhalts solcher Entscheidungen hatte weitgehende Folgen für meine theoretische Einstellung. Diese mußte auf objektive Situationen und Tendenzen abgestellt werden; wollte man also zu einem prinzipiell richtig begründeten Entschluß kommen, so durfte man im Nachdenken nie bei der unmittelbaren Tatsächlichkeit stehen bleiben, mußte vielmehr ständig bestrebt sein, jene, oft verborgenen, Vermittlungen aufzudecken, die eine solche Situation herbeigeführt hatten, und vor allem jene vorauszusehen versuchen, die daraus, die spätere Praxis bestimmend, wahrscheinlich entspringen werden. Hier diktierte mir also das Leben selbst ein geistiges Verhalten, das sehr oft gegensätzlich zu meinem idealistisch-utopischen, revolutionären Messianismus stand.

Das Dilemma verstärkte sich noch dadurch, daß in der praktischen Führung der ungarischen Partei auf der Gegenseite ein Sektierertum modern-bürokratischer Art stand, die Gruppe des Sinowjew-Schülers Béla Kun. Rein theoretisch hätte ich seine Anschauungen als die eines Pseudolinken ablehnen können, konkret konnten seine Vorschläge nur durch einen Appell an die oft höchst prosaische und nur durch sehr weite Vermittlungen mit der großen Perspektive der Weltrevolution verknüpfbaren Alltagswirklichkeit bekämpft werden. Wie so oft in meinem Leben hatte ich auch hier persönliches Glück: an der Spitze der Opposition gegen Kun stand Eugen Landler, ein Mann nicht nur von hoher, vor allem praktischer Intelligenz, auch mit viel Sinn für theoretische Probleme, wenn sie nur, noch so weit vermittelt, mit der revolutionären Praxis real verknüpft waren, ein Mann, dessen tiefste innere Einstellung von seiner innigen Verbundenheit mit dem Leben der Massen bestimmt war. Sein Protest gegen die bürokratisch-abenteuerlichen Projekte Kuns überzeugten mich gleich im ersten Moment, und ich stand nach dem Ausbruch des Fraktionskampfs immer auf seiner Seite. Ohne hier selbst auf die wichtigsten und oft auch theoretisch interessanten Einzelheiten dieser inneren Parteikämpfe eingehen zu können, will ich nur darauf aufmerksam machen, daß der methodologische Zwiespalt in meinem Denken sich zu einem theoretisch-praktischen steigerte: ich blieb in den großen internationalen Fragen der Revolution weiter ein Anhänger von ultralinken Tendenzen, während ich als Mitglied der Führung in der ungarischen Partei zum erbitterten Gegner des Kunschen Sektierertums wurde. Das zeigte sich besonders kraß im Frühjahr 1921. Auf ungarischer Linie vertrat ich in Gefolgschaft von Landler eine energisch antisektiererische Politik, und gleichzeitig war ich international ein theoretischer Anhänger der März-Aktion. Damit war der Gipfelpunkt dieser Simultaneität von entgegengesetzten Tendenzen erreicht. Mit der Vertiefung der Differenzen in der ungarischen Partei, mit den Anfängen der Selbstregung der radikalen Arbeiterschaft in Ungarn wuchs naturgemäß auch in meinem Denken die beeinflussende Kraft der hieraus entspringenden theoretischen Tendenzen, allerdings ohne auf dieser Stufe noch eine alles bestimmende Überlegenheit zu erlangen, obwohl die Leninsche Kritik meine Anschauungen über die März-Aktion stark erschütterte. In einer solchen innerlich krisenhaften Übergangszeit ist »Geschichte und Klassenbewußtsein« entstanden. Die Niederschrift erfolgte im Jahre 1922. Sie bestand teilweise aus der Überarbeitung älterer Texte; neben den bereits erwähnten aus dem Jahre 1919 gehört dazu auch der über »Klassenbewußtsein« (entstanden 1920). Die beiden Aufsätze über Rosa Luxemburg sowie »Legalität und Illegalität« wurden ohne wesentliche Änderungen in die Sammlung aufgenommen. Ganz neu sind also bloß die beiden, freilich ausschlaggebend wichtigen Studien: »Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats« und »Methodisches zur Organisationsfrage«. (Zu letzterer diente als

Vorstudie der Aufsatz unmittelbar nach der März-Aktion in der Zeitschrift »Die Internationale« 1921 »Organisatorische Fragen der revolutionären Initiative«.) So ist »Geschichte und Klassenbewußtsein« literarisch gesehen der zusammenfassende Abschluß meiner Entwicklungsperiode seit den letzten Kriegsjahren. Freilich ein Abschluß, der bereits, wenigstens teilweise, Tendenzen eines Übergangsstadiums zu größerer Klarheit in sich enthielt, wenn diese Tendenzen auch nicht zur wirklichen Entfaltung kommen konnten.

Dieser unentschiedene Kampf entgegengesetzter Geistesrichtungen, bei denen man keineswegs immer von siegreichen bzw. unterliegenden sprechen kann, macht eine einheitliche Charakteristik und Bewertung dieses Buches auch heute nicht einfach. Es muß aber hier doch versucht werden, wenigstens die dominierenden Motive kurz hervorzuheben. Dabei fällt vor allem auf, daß »Geschichte und Klassenbewußtsein« — keineswegs in Übereinstimmung mit den subjektiven Intentionen seines Verfassers — objektiv eine Tendenz innerhalb der Geschichte des Marxismus vertritt, die zwar in der philosophischen Begründung, wie in den politischen Folgerungen sehr starke Unterschiede zeigt, die sich aber doch, gewollt oder nichtgewollt, gegen die Grundlagen der Ontologie des Marxismus richtet. Ich meine die Tendenz, den Marxismus ausschließlich als Gesellschaftslehre, als Sozialphilosophie aufzufassen und die darin enthaltene Stellungnahme zur Natur zu ignorieren oder zu verwerfen. Schon vor dem ersten Weltkrieg vertraten sonst sehr verschieden orientierte Marxisten wie Max Adler und Lunatscharski diese Richtung; in unseren Tagen begegnet man ihr — wahrscheinlich nicht ganz ohne Einwirkungen von »Geschichte und Klassenbewußtsein« — vor allem im französischen Existentialismus und seiner geistigen Umgebung. Mein Buch nimmt in dieser Frage eine sehr entschiedene Stellung ein; Natur sei eine gesellschaftliche Kategorie, wird an verschiedenen Stellen behauptet, und die Gesamtkonzeption geht dahin, daß allein die Erkenntnis der Gesellschaft und der in ihr lebenden Menschen philosophisch relevant ist. Schon die Namen der Vertreter dieser Tendenz zeigen an, daß es sich um keine eigentliche Richtung handelt; ich selbst habe damals Lunatscharski nur dem Namen nach gekannt und Max Adler stets als Kantianer und Sozialdemokraten abgelehnt. Trotzdem zeigt eine nähere Betrachtung bestimmte gemeinsame Züge auf. Es erweist sich einerseits, daß gerade die materialistische Auffassung der Natur die wirklich radikale Trennung zwischen bürgerlicher und sozialistischer Weltanschauung herbeiführt, daß das Ausweichen vor diesem Komplex die philosophischen Auseinandersetzungen abschwächt, z. B. daran hindert, den marxistischen Praxisbegriff scharf herauszuarbeiten. Andererseits wirkt diese scheinbare, methodologische Erhöhung der gesellschaftlichen Kategorien ungünstig auf ihre echten Erkenntnisfunktionen zurück; auch ihre spezifisch marxistische Eigenart wird abgeschwächt, ihr reales Hinausgehen über das bürgerliche Denken oft unbewußt zurückgenommen.

Ich beschränke mich hier natürlich bei einer solchen Kritik ausschließlich auf »Geschichte und Klassenbewußtsein«, womit ich keineswegs beteuern will, daß diese Divergenz vom Marxismus bei anderen Autoren einer ähnlichen Einstellung weniger ausschlaggebend wäre. In meinem Buch wirkt sie sofort, Entscheidendes verwirrend, auf die Auffassung der Ökonomie selbst zurück, die hier naturgemäß methodologisch den Mittelpunkt bilden müßte. Es wird zwar versucht, alle ideologischen Phänomene aus ihrer ökonomischen Basis verständlich zu machen, aber die Ökonomie wird doch eingeengt, indem ihre marxistische Fundamentalkategorie, die Arbeit als Vermittler des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur aus ihr herausfällt. Das ist aber die natürliche Konsequenz einer solchen methodologischen Grundeinstellung. Sie hat zur Folge, daß die wichtigsten realen Pfeiler des marxistischen Weltbilds verschwinden, und der Versuch die letzten revolutionären Folgerungen des Marxismus mit äußerster

Radikalität zu ziehen, muß ohne echt ökonomische Begründung bleiben. Daß die ontologische Objektivität der Natur, die die seinsmäßige Grundlage dieses Stoffwechsels bildet, verschwinden muß, versteht sich von selbst. Es verschwindet aber damit zugleich auch jene Wechselwirkung, die zwischen der echt materialistisch betrachteten Arbeit und der Entwicklung der arbeitenden Menschen obwaltet. Der große Gedanke von Marx, daß sogar die »Produktion um der Produktion halber nichts heißt, als *Entwicklung der menschlichen Produktivkräfte, also Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur als Selbstzweck«,* liegt außerhalb des Bereichs, den »Geschichte und Klassenbewußtsein« zu betrachten imstande ist. Die kapitalistische Ausbeutung verliert diese ihre objektiv revolutionäre Seite, und der Tatbestand, daß »diese Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung *Mensch,* obgleich sie sich zunächst auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und gewisser Menschenklassen vollzieht, schließlich diesen Antagonismus durchbricht und zusammenfällt mit der Entwicklung des einzelnen Individuums, daß also die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historischen Prozeß erkauft wird, worin die Individuen geopfert werden«, wird nicht verstanden.[4] Damit erhält sowohl die Darstellung der Widersprüche des Kapitalismus wie die der Revolutionierung des Proletariats ungewollt Akzente eines überwiegenden Subjektivismus.

Das färbt auch auf den gerade für dieses Buch zentralen Begriff der Praxis verengend und entstellend ab. Auch bei diesem Problem wollte ich von Marx ausgehen und versuchte, seine Begriffe von jeder späteren bürgerlichen Entstellung zu reinigen, sie für die Bedürfnisse des großen revolutionären Umschwungs in der Gegenwart geeignet zu machen. Vor allem stand für mich damals fest, daß der bloß kontemplative Charakter des bürgerlichen Denkens radikal überwunden werden muß. So erhält die Konzeption der revolutionären Praxis in diesem Buch etwas geradezu Überschwängliches, was dem messianischen Utopismus des damaligen linken Kommunismus, nicht aber der echten Marxschen Lehre entsprach. In zeitgeschichtlich verständlicher Weise, in Polemik gegen bürgerliche und opportunistische Anschauungen in der Arbeiterbewegung, die eine von Praxis isolierte, angeblich objektive, in Wirklichkeit von jeder Praxis abgerissene Erkenntnis verherrlichte, richtete sich meine — relativ weitgehend berechtigte — Polemik gegen die Überspannung und Überwertung der Kontemplation. Die Feuerbach-Kritik von Marx bestärkte meine Einstellung noch. Ich bemerkte nur nicht, daß ohne eine Basis in der wirklichen Praxis, in der Arbeit als ihrer Urform und ihres Modells, die Überspannung des Praxisbegriffes in den einer idealistischen Kontemplation umschlagen muß. So wollte ich das richtige und echte Klassenbewußtsein des Proletariats von jeder empiristischen »Meinungsforschung« (der Ausdruck war damals freilich noch nicht in Verkehr) abgrenzen, ihm eine unbestreitbare praktische Objektivität verleihen. Ich konnte aber doch nur zur Formulierung eines »zugerechneten« Klassenbewußtseins gelangen. Gemeint habe ich das, was Lenin in »Was tun?« so bezeichnet, daß im Gegensatz zum spontan entstehenden trade-unionistischen Bewußtsein, das sozialistische Klassenbewußtsein an die Arbeiter »von außen«, »d. h. außerhalb des ökonomischen Kampfes, außerhalb der Sphäre der Beziehungen zwischen Arbeitern und Unternehmern« herangetragen wird.[5] Was also bei mir der subjektiven Intention nach, bei Lenin als Ergebnis der echt marxistischen Analyse einer praktischen Bewegung innerhalb der Totalität der Gesellschaft war, wurde in meiner Darstellung ein rein geistiges Resultat und damit etwas wesentlich Kontemplatives. Das Umschlagen des »zugerechneten«

[4] Theorien über den Mehrwert, II.-I., Stuttgart 1921, S. 309 f.

[5] Lenin, Werke, Wien-Berlin, IV, II. S. 216 f.

Bewußtseins in revolutionäre Praxis erscheint hier — objektiv betrachtet — als das reine Wunder.

Dieses Umschlagen einer — an sich angesehen — richtig gemeinten Intention in das Gegenteil des Beabsichtigten folgt aus der bereits erwähnten abstraktidealistischen Konzeption der Praxis selbst. Das zeigt sich deutlich in der — wieder nicht ganz unberechtigten — Polemik gegen Engels, der in Experiment und Industrie die typischen Fälle erblickt, in denen sich die Praxis als Kriterium der Theorie erweist. Es ist mir seitdem als theoretische Grundlage der Unvollständigkeit der Engelsschen These klar geworden, daß das Terrain der Praxis (ohne Veränderung ihrer Grundstruktur) im Laufe ihrer Entwicklung größer, komplizierter, vermittelter geworden ist als in der bloßen Arbeit, weshalb der bloße Akt des Produzierens des Gegenstandes zwar die Grundlage zur unmittelbar richtigen Verwirklichung einer theoretischen Annahme werden und insofern als Kriterium ihrer Richtigkeit oder Falschheit gelten kann. Jedoch die Aufgabe, die Engels hier der unmittelbaren Praxis stellt, nämlich der Kantschen Lehre vom »unfaßbaren Ding an sich« ein Ende zu bereiten, ist damit noch lange nicht gelöst. Denn die Arbeit selbst kann sehr leicht bei der bloßen Manipulation stehen bleiben und an der Lösung der Frage nach dem Ansich — spontan oder bewußt — vorübergehen, sie ganz oder partiell ignorieren. Die Geschichte zeigt uns Fälle eines praktisch richtigen Handelns auf Grundlage ganz falscher Theorien, die ein Nichterfassen des Ansich im Sinne von Engels beinhalten. Ja selbst die Kantsche Theorie leugnet keineswegs den Erkenntniswert, die Objektivität von Experimenten dieser Art, nur verweist sie sie ins Reich der bloßen Erscheinungen bei Unerkennbarbleiben des Ansich. Und der heutige Neopositivismus will jede Frage nach Wirklichkeit (nach Ansich) aus der Wissenschaft entfernen, er lehnt jede Frage nach dem Ansich als »unwissenschaftlich« ab, und das bei Anerkennung aller Ergebnisse der Technologie und der Naturwissenschaft. Damit also die Praxis ihre von Engels, richtig, geforderte Funktion ausüben könne, muß sie sich, Praxis bleibend, je zur umfassenden Praxis werdend, über diese Unmittelbarkeit erheben.

Meine damaligen Bedenken der Engelsschen Lösung gegenüber waren also nicht unbegründet. Um so falscher war jedoch meine Argumentation. Es war ganz unrichtig zu behaupten, daß »das Experiment die am reinsten kontemplative Verhaltungsweise« ist. Meine eigene Beschreibung widerlegt diese Beweisführung. Denn das Herstellen eines Zustandes, in welchem die zu untersuchenden Naturkräfte sich »rein«, ungestört von hemmenden Momenten der Objektwelt, von Fehlbeobachtungen des Subjekts auswirken können, ist — ebenso wie die Arbeit selbst — eine teleologische Setzung, freilich besonderer Art, also dem Wesen nach doch eine reine Praxis. Ebenso unrichtig war es, die Praxis in der Industrie zu leugnen und in ihr »im dialektisch-geschichtlichen Sinn nur Objekt, nicht Subjekt der gesellschaftlichen Naturgesetze« zu erblicken. Was an diesem Satz — teilweise, sehr teilweise — richtig ist, bezieht sich bloß auf die ökonomische Totalität der kapitalistischen Produktion. Dem widerspricht jedoch keineswegs, daß jeder einzelne Akt der industriellen Produktion nicht nur die Synthese teleologischer Arbeitsakte ist, sondern zugleich, gerade in dieser Synthese, ein teleologischer — also praktischer — Akt. In solchen philosophischen Schiefheiten rächt es sich, daß »Geschichte und Klassenbewußtsein« in seiner Analyse der ökonomischen Phänomene nicht in der Arbeit, sondern bloß in komplizierten Strukturen der entwickelten Warenwirtschaft seinen Ausgangspunkt sucht. Damit wird das philosophische Aufsteigen zu entscheidenden Fragen, wie die Beziehung der Theorie zur Praxis, des Subjekts zum Objekt, von vornherein aussichtslos gemacht. In diesen und ähnlichen höchst problematischen Ausgangspunkten zeigt sich der Einfluß des nicht konsequent materialistisch bearbeiteten und damit — im doppelten Sinne — nicht aufgehobenen Hegeischen Erbes. Ich führe wieder ein zentral-prinzipielles Problem an. Es ist sicher ein

großes Verdienst von »Geschichte und Klassenbewußtsein«, daß es der Kategorie der Totalität, die die »Wissenschaftlichkeit« des sozialdemokratischen Opportunismus ganz in Vergessenheit drängte, wieder jene methodologische Zentralstelle zuwies, die sie in den Werken von Marx immer hatte. Daß bei Lenin ähnliche Tendenzen wirksam waren, wußte ich damals nicht. (Die philosophischen Fragmente sind neun Jahre nach »Geschichte und Klassenbewußtsein« veröffentlicht worden.) Während aber Lenin auch in dieser Frage die Marxsche Methode wirklich erneuerte, entstand bei mir eine — Hegeische — Überspannung, indem ich die methodologische Zentralstelle der Totalität in Gegensatz zur Priorität des Ökonomischen brachte: »Nicht die Vorherrschaft der ökonomischen Motive in der Geschichtserklärung unterscheidet entscheidend den Marxismus von der bürgerlichen Wissenschaft, sondern der Gesichtspunkt der Totalität.« Diese methodologische Paradoxie steigert sich noch dadurch, daß in der Totalität der kategorielle Träger des revolutionären Prinzips in der Wissenschaft erblickt wird: »Die Herrschaft der Kategorie der Totalität ist der Träger des revolutionären Prinzips in der Wissenschaft.«[6]

Ohne Frage spielten solche methodologische Paradoxien in der Wirkung von »Geschichte und Klassenbewußtsein« eine nicht unwichtige und vielfach sogar progressive Rolle. Denn einerseits bedeuten die Rückgriffe auf die Hegeische Dialektik einen starken Schlag gegen die revisionistische Tradition; schon Bernstein wollte ja vor allem alles, was an die Hegeische Dialektik erinnert, sub titulo »Wissenschaftlichkeit« aus dem Marxismus entfernen. Und seinen theoretischen Gegnern, vor allem Kautsky, stand nichts ferner, als diese Tradition zu verteidigen. Für die revolutionäre Rückkehr zum Marxismus war es also eine naheliegende Verpflichtung, die Hegeischen Traditionen des Marxismus zu erneuern. »Geschichte und Klassenbewußtsein« bedeutet den damals vielleicht radikalsten Versuch, das Revolutionäre an Marx durch Erneuerung und Weiterführung der Hegeischen Dialektik und seiner Methode wieder aktuell zu machen. Das Unternehmen ist dadurch noch aktueller geworden, daß zur selben Zeit in der bürgerlichen Philosophie Strömungen, die Hegel zu erneuern versuchten, immer stärker vordrangen. Freilich haben diese einerseits nie den philosophischen Bruch Hegels mit Kant zur Grundlage gemacht, andererseits waren sie unter Diltheys Einwirkung darauf gerichtet, theoretische Brücken zwischen der Hegeischen Dialektik und dem modernen Irrationalismus zu schlagen. Wenig nach Erscheinen von »Geschichte und Klassenbewußtsein« charakterisierte Kroner Hegel als den größten Irrationalisten aller Zeiten, und in der späteren Darstellung Löwiths werden aus Marx und Kierkegaard Parallelerscheinungen, die aus der Auflösung des Hegelianismus entspringen. Der Kontrast zu allen diesen Strömungen zeigt, wie aktuell die Fragestellung von »Geschichte und Klassenbewußtsein« war. Vom Standpunkt der Ideologie der radikalen Arbeiterbewegung auch deshalb, weil die von Plechanow und anderen sehr überschätzte Vermittlerrolle Feuerbachs zwischen Hegel und Marx hier in den Hintergrund trat. Offen ausgesprochen habe ich — die Publikation von Lenins philosophischen Studien um Jahre vorwegnehmend — nur etwas später, im Aufsatz über Moses Hess, daß Marx unmittelbar an Hegel anknüpfte, sachlich liegt aber diese Position bereits vielen Erörterungen von »Geschichte und Klassenbewußtsein« zugrunde.

Es ist in einer solchen, notwendig summarischen Übersicht unmöglich, an Einzelbetrachtungen des Buches eine konkrete Kritik auszuüben, nämlich, wo eine Interpretation Hegels vorwärtsweisend, wo sie verwirrend war. Der heutige Leser wird, wenn er zur Kritik befähigt ist, sicher manche Beispiele beider Typen finden. Für die damalige Wirkung und auch für eine eventuelle Aktualität in der Gegenwart ist aber über

---

[6] Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, Malik, Berlin 1923, S. 39; hier S. 199

alle Einzelbetrachtungen hinaus ein Problem von ausschlaggebender Bedeutung: die Entfremdung, die hier zum erstenmal seit Marx als Zentralfrage der revolutionären Kritik des Kapitalismus behandelt wird und deren theoriegeschichtliche wie methodologische Wurzeln auf die Hegeische Dialektik zurückgeführt wurden. Natürlich lag das Problem in der Luft. Einige Jahre später rückte es durch Heideggers »Sein und Zeit« (1927) in den Mittelpunkt der philosophischen Diskussionen und hat diese Position, wesentlich infolge der Wirkung Sartres, wie seiner Schüler und Opponenten auch heute nicht verloren. Die philologische Frage, die vor allem L. Goldmann aufwarf, indem er in Heideggers Werk stellenweise eine polemische Replik auf mein — freilich ungenannt gebliebenes Buch — erblickte, kann hier übergangen werden. Die Feststellung, daß das Problem in der Luft lag, genügt heute vollständig, besonders wenn, was hier nicht möglich ist, die seienden Grundlagen dieses Tatbestandes eingehend analysiert werden, um die Weiterwirkung, die Mischung von marxistischen und existentialistischen Denkmotiven besonders in Frankreich unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg klarzulegen. Prioritäten, »Einflüsse« etc. sind dabei nicht allzu interessant. Wichtig bleibt bloß, daß die Entfremdung des Menschen als ein Zentralproblem der Zeit, in der wir leben, von bürgerlichen wie proletarischen, von politisch-sozial rechts oder links stehenden Denkern gleicherweise erkannt und anerkannt wurde. So übte »Geschichte und Klassenbewußtsein« eine tiefe Wirkung in den Kreisen der jungen Intelligenz aus; ich kenne eine ganze Reihe von guten Kommunisten, die gerade dadurch für die Bewegung gewonnen wurden. Ohne Frage war die Neuaufnahme dieses Hegel-Marxschen Problems seitens eines Kommunisten mitbegründend dafür, daß dieses Buch weit über die Grenzen der Partei hinaus Wirkungen ausübte.

Was nun die Behandlung des Problems selbst betrifft, so ist es heute nicht mehr allzu schwer zu sehen, daß sie rein im Hegeischen Geist erfolgte. Vor allem, ihre letzte philosophische Grundlage bildet das im Geschichtsprozeß sich realisierende identische Subjekt-Objekt. Freilich ist sein Entstehen bei Hegel selbst von logisch-philosophischer Art, indem das Erlangen der höchsten Stufe des absoluten Geistes in der Philosophie mit der Zurücknahme der Entäußerung, mit der Rückkehr des Selbstbewußtseins zu sich selbst, das identische Subjekt-Objekt verwirklicht. In »Geschichte und Klassenbewußtsein« dagegen soll dieser Prozeß ein gesellschaftlich-geschichtlicher sein, der darin kulminiert, daß das Proletariat in seinem Klassenbewußtsein diese Stufe — identisches Subjekt-Objekt der Geschichte werdend — verwirklicht. Damit scheint Hegel tatsächlich »auf die Füße gestellt« zu sein; es scheint, als ob die logisch-metaphysische Konstruktion der »Phänomenologie des Geistes« eine seinsmäßig echte Verwirklichung in Sein und Bewußtsein des Proletariats gefunden hätte, was wiederum der historischen Wendung des Proletariats, durch seine Revolution die klassenlose Gesellschaft zu begründen, die »Vorgeschichte« der Menschheit abzuschließen, eine philosophische Begründung zu geben scheint. Ist aber das identische Subjekt-Objekt in Wahrheit mehr als eine rein metaphysische Konstruktion? Wird durch eine noch so adäquate Selbsterkenntnis, auch wenn diese zur Basis eine adäquate Erkenntnis der gesellschaftlichen Welt hätte, also in einem noch so vollendeten Selbstbewußtsein wirklich ein identisches Subjekt-Objekt zustande gebracht? Man muß diese Frage nur präzis stellen, um sie zu verneinen. Denn der Erkenntnisinhalt mag auf das erkennende Subjekt rückbezogen sein, der Erkenntnisakt verliert damit doch nicht seinen entäußerten Charakter. Hegel hat mit Recht, gerade in der »Phänomenologie des Geistes«, die mystisch-irrationalistische Verwirklichung des identischen Subjekt-Objekts, die »intellektuelle Anschauung« Schellings abgelehnt und eine philosophisch rationale Lösung des Problems gefordert. Sein gesunder Realitätssinn ließ diese Forderung Forderung bleiben; seine allgemeinste Weltkonstruktion kulminiert zwar in der

Perspektive ihrer Verwirklichung, er zeigt aber innerhalb seines Systems nie konkret, wie diese Forderung zur Erfüllung gelangen könne. Das Proletariat als identisches Subjekt-Objekt der wirklichen Menschheitsgeschichte ist also keine materialistische Verwirklichung, die die idealistischen Gedankenkonstruktionen überwindet, sondern weit eher ein Überhegeln Hegels, eine Konstruktion, die an kühner gedanklicher Erhebung über jede Wirklichkeit objektiv den Meister selbst zu übertreffen beabsichtigt.

Diese Vorsicht Hegels hat in der Verstiegenheit seiner Grundkonzeption ihre gedankliche Basis. Denn bei Hegel erscheint zum erstenmal das Problem der Entfremdung als Grundfrage der Stellung des Menschen in der Welt, zu der Welt. Sie ist aber bei ihm, unter dem Terminus Entäußerung, zugleich das Setzen einer jeden Gegenständlichkeit. Entfremdung ist deshalb, zu Ende gedacht, mit dem Setzen von Gegenständlichkeit identisch. Das identische Subjekt-Objekt muß deshalb, indem es die Entfremdung aufhebt, zugleich auch die Gegenständlichkeit aufheben. Da jedoch der Gegenstand, das Ding bei Hegel nur als Entäußerung des Selbstbewußtseins existiert, wäre deren Rücknahme ins Subjekt ein Ende der gegenständlichen Wirklichkeit, also der Wirklichkeit überhaupt. »Geschichte und Klassenbewußtsein« folgt nun Hegel insofern, als auch in ihm Entfremdung mit Vergegenständlichung (um die Terminologie der »Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte« von Marx zu gebrauchen) gleichgesetzt wird. Dieser fundamentale und grobe Irrtum hat sicherlich vieles zum Erfolg von »Geschichte und Klassenbewußtsein« beigetragen. Die gedankliche Entlarvung der Entfremdung lag, wie schon ausgeführt, damals in der Luft, sie wurde sehr bald zu einer Zentralfrage in der Kulturkritik, die die Lage des Menschen im Kapitalismus der Gegenwart untersuchte. Für die bürgerlich-philosophische Kulturkritik, es genügt an Heidegger zu denken, war es sehr naheliegend, die gesellschaftliche Kritik in eine rein philosophische zu sublimieren, aus der dem Wesen nach gesellschaftlichen Entfremdung eine ewige »condition humaine« zu machen, um einen später entstandenen Terminus zu gebrauchen. Es ist klar, daß diese Darstellungsweise von »Geschichte und Klassenbewußtsein«, wenn das Buch auch Anderes, ja Entgegengesetztes intentionierte, solchen Einstellungen entgegenkam. Die mit der Vergegenständlichung identifizierte Entfremdung war zwar als eine gesellschaftliche Kategorie gemeint — der Sozialismus sollte ja die Entfremdung aufheben —, ihre unaufhebbare Existenz in den Klassengesellschaften und vor allem ihre philosophische Begründung näherte sie trotzdem der »condition humaine« an.

Das folgt gerade aus der immer wieder hervorgehobenen falschen Identifizierung der entgegengesetzten Grundbegriffe. Denn die Vergegenständlichung ist tatsächlich eine unaufhebbare Äußerungsweise im gesellschaftlichen Leben der Menschen. Wenn man bedenkt, daß jede Objektivation in der Praxis, so vor allem die Arbeit selbst eine Vergegenständlichung ist, daß jede menschliche Ausdrucksweise, so auch die Sprache, die menschlichen Gedanken und Gefühle vergegenständlicht usw., so ist evident, daß wir es hier mit einer allgemein menschlichen Form des Verkehrs der Menschen miteinander zu tun haben. Als solche ist die Vergegenständlichung freilich wertfrei: das Richtige ist ebenso eine Vergegenständlichung wie das Falsche, die Befreiung ebenso wie die Versklavung. Erst wenn die vergegenständlichten Formen in der Gesellschaft solche Funktionen erhalten, die das Wesen des Menschen mit seinem Sein in Gegensatz bringen, das menschliche Wesen durch das gesellschaftliche Sein unterjochen, entstellen, verzerren usw., entstehen das objektiv gesellschaftliche Verhältnis der Entfremdung und in ihrer notwendigen Folge alle subjektiven Kennzeichen der inneren Entfremdung. Diese Dualität wurde in »Geschichte und Klassenbewußtsein« nicht erkannt. Daher das Falsche und Schiefe seiner fundamentalen geschichtsphilosophischen Grundauffassung. (Daß auch das Phänomen der Verdinglichung, der Entfremdung nahe verwandt, aber weder

gesellschaftlich noch begrifflich mit ihr identisch, gleichfalls synonym gebraucht wurde, sei nur am Rande bemerkt.) Diese Kritik der Grundbegriffe kann nicht vollständig sein. Aber auch bei strikter Beschränkung auf die zentralen Fragen muß das Leugnen der Abbildlichkeit in der Erkenntnis kurz erwähnt werden. Sie hatte zwei Quellen. Die erste war die tiefe Abneigung gegen den mechanischen Fatalismus, der ihren Gebrauch im mechanischen Materialismus mit sich zu führen pflegte, gegen den mein damaliger messianischer Utopismus, die Vorherrschaft der Praxis in meinem Denken — wieder in nicht völlig unberechtigter Weise -leidenschaftlich protestierte. Das zweite Motiv entsprang wieder dem Erkennen des Ursprungs und der Verankertheit der Praxis in der Arbeit. Die allerprimitivste Arbeit, schon das Steineauflesen des Urmenschen, setzt eine richtige Widerspiegelung der hierbei unmittelbar in Betracht kommenden Wirklichkeit voraus. Denn keine teleologische Setzung ist erfolgreich vollziehbar ohne eine, wenn auch noch so primitiv unmittelbare Abbildung der von ihr praktisch gemeinten Wirklichkeit. Die Praxis kann nur darum Erfüllung und Kriterium der Theorie sein, weil ihr ontologisch, als reale Voraussetzung einer jeden realen teleologischen Setzung eine für richtig gehaltene Abbildung der Wirklichkeit zugrunde liegt. Auf die Details der hier entstandenen Polemik, auf die Berechtigung einer Ablehnung des photographischen Charakters in den landläufigen Widerspiegelungstheorien, lohnt es sich nicht, hier näher einzugehen.

Es ist, so glaube ich, kein Widerspruch, daß ich hier ausschließlich von den negativen Seiten von »Geschichte und Klassenbewußtsein« gesprochen habe und trotzdem meine, daß es in seiner Zeit, in seiner Art kein unbedeutendes Werk war. Schon die Tatsache, daß alles hier aufgezählte Fehlerhafte seine Quellen nicht so sehr in der Partikularität des Verfassers, als in großen, wenn auch oft sachlich falschen Tendenzen der Periode hatte, verleiht dem Buch einen gewissen repräsentativen Charakter. Ein gewaltiger, welthistorischer Übergang rang damals um seinen theoretischen Ausdruck. Wenn eine Theorie zwar nicht das objektive Wesen der großen Krise, sondern bloß eine typische Stellungnahme zu ihren Grundproblemen zum Ausdruck brachte, so konnte sie geschichtlich eine gewisse Bedeutung erlangen. Das war, so glaube ich heute, der Fall mit »Geschichte und Klassenbewußtsein«.

Dabei will die hier vollzogene Darstellung keineswegs sagen, daß sämtliche Gedanken, die in diesem Buch zum Ausdruck kamen, ausnahmslos fehlerhaft sind. Sicher steht die Sache nicht so. Schon die einleitenden Bemerkungen zum ersten Aufsatz geben eine Bestimmung der Orthodoxie im Marxismus, die meiner gegenwärtigen Überzeugung nach nicht nur objektiv richtig ist, sondern auch heute, am Vorabend einer Renaissance des Marxismus, eine beträchtliche Bedeutung haben könnte. Ich meine die folgenden Betrachtungen: »… angenommen — wenn auch nicht zugegeben —, die neuere Forschung hätte die sachliche Unrichtigkeit sämtlicher einzelnen Aussagen von Marx einwandfrei nachgewiesen, so könnte jeder ernsthafte ›orthodoxe‹ Marxist alle diese neuen Resultate bedingungslos anerkennen, sämtliche einzelnen Thesen von Marx verwerfen — ohne für eine Minute seine marxistische Orthodoxie aufgeben zu müssen. Orthodoxer Marxismus bedeutet also nicht ein kritikloses Anerkennen der Resultate von Marx' Forschung, bedeutet nicht einen ›Glauben‹ an diese oder jene These, nicht die Auslegung eines ›heiligen‹ Buches Orthodoxie in Fragen des Marxismus bezieht sich vielmehr ausschließlich auf die *Methode.* Sie ist die wissenschaftliche Überzeugung, daß im dialektischen Marxismus die richtige Forschungsmethode gefunden wurde, daß diese Methode nur im Sinne ihrer Begründer ausgebaut, weitergeführt und vertieft werden

kann. Daß aber alle Versuche sie zu überwinden oder zu ›verbessern‹ nur zur Verflachung, zur Trivialität, zum Eklektizismus geführt haben und dazu führen mußten.«[7]

Und ohne mich als exzessiv unbescheiden zu empfinden, glaube ich, daß man noch zahlreiche Gedanken von ähnlicher Richtigkeit finden kann. Ich erwähne nur das Einbeziehen der Jugendwerke von Marx in das Gesamtbild seiner Weltanschauung, während die damaligen Marxisten im allgemeinen in diesen nur historische Dokumente seiner persönlichen Entwicklung sehen wollten. Daß Jahrzehnte später dieses Verhältnis umgekehrt wurde, daß man vielfach den jungen Marx als den eigentlichen Philosophen darstellte und seine reifen Werke weitgehend vernachlässigte, daran ist »Geschichte und Klassenbewußtsein« unschuldig, denn in ihm wird das Marxsche Weltbild — richtig oder fehlerhaft — immer als ein wesentlich einheitliches behandelt.

Auch soll nicht geleugnet werden, daß es manche Stellen gibt, die einen Anlauf dazu nehmen, die dialektischen Kategorien in ihrer wirklichen seinsmäßigen Objektivität und Bewegung darzustellen, die deshalb in die Richtung einer echt marxistischen Ontologie des gesellschaftlichen Seins weisen. Es wird z. B. die Kategorie der Vermittlung so dargestellt: »Die Kategorie der Vermittlung als methodischer Hebel zur Überwindung der bloßen Unmittelbarkeit der Empirie ist also nichts von außen (subjektiv) in die Gegenstände Hineingetragenes, ist kein Werturteil oder Sollen, das ihrem Sein gegenüberstände, *sondern ist das Offenbarwerden ihrer eigentlichen, objektiven, gegenständlichen Struktur selbst.«*[8] Oder im engen Gedankenkontakt damit der Zusammenhang von Genesis und Geschichte: »Daß Genesis und Geschichte zusammenfallen oder genauer gesagt, bloß Momente desselben Prozesses sind, ist nur dann möglich, wenn einerseits sämtliche Kategorien, in denen sich das menschliche Dasein aufbaut, als Bestimmungen dieses Daseins selbst (und nicht bloß seiner Begreifbarkeit) erscheinen, andererseits wenn ihre Abfolge, ihr Zusammenhang und ihre Verknüpfung sich als Momente des historischen Prozesses selbst, als struktive Charakteristik der Gegenwart zeigen. Abfolge und innerer Zusammenhang der Kategorien bilden also weder eine rein logische Reihe, noch ordnen sie sich nach der rein historischen Faktizität.«[9] Der Gedankengang mündet konsequenterweise in einem Zitat aus der berühmten methodologischen Betrachtung von Marx in den fünfziger Jahren. Stellen ähnlicher Vorwegnahme einer echt materialistisch-dialektischen Auslegung und Erneuerung von Marx sind nicht selten.

Wenn ich mich hier doch auf die Kritik des Verfehlten konzentriert habe, so hat das wesentlich praktische Gründe. Es ist eine Tatsache, daß »Geschichte und Klassenbewußtsein« auf viele Leser einen starken Eindruck machte und heute noch macht. Wirken dabei die richtigen Gedankengänge, so ist alles in Ordnung, und mein Verhalten als Autor ist dabei gänzlich irrelevant und uninteressant. Leider weiß ich, daß aus Gründen der gesellschaftlichen Entwicklung und der von ihr produzierten theoretischen Einstellungen, das, was ich heute als theoretisch falsch ansehe, oft zu den wirksamsten und einflußreichsten Momenten der Wirkung gehört. Darum halte ich mich für verpflichtet, bei einer Neuausgabe nach mehr als vierzig Jahren, vor allem zu diesen negativen Tendenzen des Buches das Wort zu ergreifen und seine Leser vor Fehlentscheidungen, die damals vielleicht schwer vermeidlich waren, es heute jedoch längst nicht mehr sind, zu warnen.

---

[7] aaO, S. 13; hier S. 171.

[8] aaO, S. 178 f.; hier S. 346.

[9] aaO, S. 175; hier S. 342.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß »Geschichte und Klassenbewußtsein« in bestimmtem Sinne die Zusammenfassung und der Abschluß meiner 1918-19 beginnenden Entwicklungsperiode war. Die folgenden Jahre zeigten dies immer deutlicher. Vor allem verlor der messianische Utopismus dieser Periode immer mehr an realem (selbst an real scheinendem) Boden. 1924 starb Lenin. Und die Parteikämpfe nach seinem Tode konzentrierten sich immer stärker auf die Frage der Möglichkeit des Sozialismus in einem Land. Über die theoretische, abstrakte Möglichkeit hatte freilich Lenin selbst längst gesprochen. Jedoch die nahe scheinende Perspektive der Weltrevolution hob damals ihren bloß theoretisch-abstrakten Charakter hervor. Daß nunmehr die Diskussion um die reale, um die konkrete Möglichkeit ging, zeigte, daß man in diesen Jahren kaum mehr ernsthaft mit einer nahen weltrevolutionären Perspektive rechnen konnte. (Diese tauchte erst infolge der Wirtschaftskrise von 1929 zeitweilig wieder auf.) Als Ergänzung dazu diente, daß die III. Internationale nach 1924 den Stand der kapitalistischen Welt mit Recht als »relative Stabilisierung« auffaßte. Diese Tatsachen bedeuteten auch für mich die Notwendigkeit einer theoretischen Neuorientierung. Daß ich in den russischen Parteidiskussionen an der Seite Stalins, auf der der Bejahung des , Sozialismus in einem Lande stand, zeigte sehr deutlich den Beginn einer entscheidenden Wandlung.

Sie war unmittelbar aber wesentlich vor allem von den Erfahrungen der ungarischen Parteiarbeit bestimmt. Die richtige Politik der Landler-Fraktion begann ihre Früchte zu tragen. Die streng illegal arbeitende Partei gewann einen immer größeren Einfluß auf den linken Flügel der Sozialdemokratie, so daß 1924-25 eine Parteispaltung, die Begründung einer radikalen, aber auf Legalität ausgerichteten Arbeiterpartei möglich wurde. Diese, illegal, von Kommunisten geleitete Partei stellte sich als strategische Aufgabe die Herstellung der Demokratie in Ungarn, kulminierend in der Forderung der Republik, während die illegale kommunistische Partei selbst an der alten strategischen Parole von der Diktatur des Proletariats festhielt. Ich war damals mit dieser Entscheidung taktisch einverstanden, nur entstand in mir immer stärker ein ganzer Komplex von quälend ungelösten Problemen bezüglich der theoretischen Berechtigung der so entstandenen Lage.

Schon diese Gedankengänge begannen die geistigen Fundamente der Zeit zwischen 1917 und 1924 zu unterminieren. Dazu kam, daß die so evident gewordene Verlangsamung des Tempos der weltrevolutionären Entwicklung notwendig in die Richtung einer Kooperation der einigermaßen links gerichteten gesellschaftlichen Elemente gegen die heraufziehende und sich verstärkende Reaktion drängte. Das war für eine legale und linksradikale Arbeiterpartei im Horthy-Ungarn eine glatte Selbstverständlichkeit. Aber auch die internationale Bewegung zeigte Tendenzen, die in diese Richtung wiesen. Schon 1922 erfolgte der Marsch auf Rom, und die kommenden Jahre brachten auch in Deutschland ein Erstarken des Nationalsozialismus, eine wachsende Sammlung aller reaktionären Kräfte. So mußten die Probleme von Einheitsfront und Volksfront auf die Tagesordnung kommen und theoretisch wie strategisch und taktisch durchdacht werden. Dabei konnte man von der immer stärker unter den Einfluß Stalinscher Taktik geratenen III. Internationale selten etwas Richtungweisendes erwarten. Sie schwankte taktisch zwischen rechts und links hin und her. Stalin selbst griff theoretisch höchst verhängnisvoll in diese Unsicherheit ein, indem er um 1928 die Sozialdemokraten »Zwillingsbrüder« der Faschisten nannte. Damit war vor jeder Einheitsfront der Linken die Tür zugeschlagen. Obwohl ich in der russischen Zentralfrage auf Stalins Seite stand, hat mich diese seine Stellungnahme tief abgestoßen. Sie hinderte um so weniger meine allmähliche Abkehr von den ultralinken Tendenzen der ersten Revolutionsjahre, als die meisten Linksgruppierungen in den europäischen Parteien sich zum Trotzkismus bekannten, zu dem ich immer eine ablehnende Haltung annahm.

Freilich, wenn ich, etwa für Deutschland, dessen Politik mich am meisten beschäftigte, gegen Ruth Fischer und Masslow war, so bedeutet dies keinerlei Sympathie etwa für Brandler und Thalheimer. Ich suchte damals zur eigenen Klärung, zur politisch-theoretischen Selbstverständigung nach einem »echten« linken Programm, das diesen Gegensätzen etwa in Deutschland ein Drittes entgegenstellen sollte. Der Traum einer solchen theoretisch-politischen Lösung der Widersprüche in der Übergangszeit blieb aber eben Traum. Es ist mir nie gelungen, eine auch nur mich selbst befriedigende Lösung zu finden, und so trat ich in dieser Periode nie praktisch-theoretisch vor die internationale Öffentlichkeit.

Anders war die Lage in der ungarischen Bewegung. Landler starb 1928 und 1929 bereitete die Partei ihren II. Kongreß vor. Mir fiel die Aufgabe zu, den Entwurf für die politischen Thesen des Kongresses zu schreiben. Das hat mich mit meinem alten Problem in der ungarischen Frage konfrontiert: kann eine Partei sich gleichzeitig zwei verschiedene strategische Ziele (legal: Republik, illegal: Räterepublik) setzen? Oder von einer anderen Seite betrachtet: kann die Stellungnahme zur Staatsform Inhalt einer bloß taktischen Zweckmäßigkeit sein (also: die Perspektive der illegal kommunistischen Bewegung als echte Zielsetzung, die der legalen Partei als bloß taktische Maßnahme)? Eine eingehende Analyse der ökonomisch-sozialen Lage Ungarns überzeugte mich immer mehr davon, daß Landler seinerzeit mit der strategischen Parole der Republik instinktiv die zentrale Frage einer richtigen revolutionären Perspektive für Ungarn berührte: auch im Falle einer so tiefen Krise des Horthy-Regimes, daß sie die objektiven Bedingungen einer grundlegenden Umwälzung herbeiführt, ist für Ungarn ein direkter Übergang zur Räterepublik nicht möglich. Die legale Parole der Republik muß daher im Sinne Lenins konkretisiert werden, als das, was dieser 1905 demokratische Diktatur der Arbeiter und Bauern nannte. Es ist heute für die meisten schwer verständlich, wie paradox damals diese Parole wirkte. Obwohl der VI. Kongreß der III. Internationale diese Möglichkeit als Möglichkeit erwähnte, meinte man allgemein, da Ungarn 1919 bereits eine Räterepublik war, sei ein solcher Schritt nach rückwärts historisch unmöglich.

Es ist hier nicht der Ort, auf diese Meinungsverschiedenheiten einzugehen. Um so weniger, als der Text dieser Thesen, so umwälzend sie für meine ganze weitere Entwicklung waren, heute kaum mehr als theoretisch wichtiges Dokument betrachtet werden kann. Dazu war meine Darstellung weder prinzipiell noch konkret genug, was — teilweise — auch dadurch verursacht war, daß ich, um den Hauptinhalt annehmbarer zu machen, sehr viele Einzelheiten abgeschwächt, allzu allgemein behandelt hatte. Auch so entstand in der ungarischen Partei ein großer Skandal. Die Gruppe um Kun sah in den Thesen den reinsten Opportunismus; die Unterstützung meiner, eigenen Fraktion war ziemlich lau. Als ich aus verläßlicher Quelle erfuhr, Béla Kun bereite vor, mich als »Liquidatoren« aus der Partei ausschließen zu lassen, gab ich deshalb — in Kenntnis von Kuns Einfluß in der Internationale — den weiteren Kampf auf und veröffentlichte eine »Selbstkritik«. Ich war zwar auch damals von der Richtigkeit meines Standpunkts fest überzeugt, wußte aber auch — z. B. aus dem Schicksal von Karl Korsch —, daß damals ein Ausschluß aus der Partei die Unmöglichkeit bedeutete, an dem Kampf gegen den nahenden Faschismus sich aktiv zu beteiligen. Als »Eintrittskarte« für eine solche Tätigkeit verfaßte ich diese Selbstkritik, da ich unter diesen Umständen nicht mehr in der ungarischen Bewegung arbeiten konnte und wollte. Wie wenig ernst gemeint diese Selbstkritik war, zeigt, daß die Wendung der Grundeinstellung, die den Thesen zugrunde lag (allerdings ohne darin einen auch nur annähernd adäquaten Ausdruck zu erhalten), von nun an den Leitfaden für meine weitere theoretische wie praktische Tätigkeit abgab. Selbstredend gehört eine noch so gedrängte Skizze darüber nicht mehr in den Rahmen dieser Betrachtungen. Nur als Dokument dafür, daß es sich hier nicht um subjektive

Einbildung eines Autors, sondern um objektive Tatsachen handelt, führe ich einige, gerade auf die Blumthesen bezüglichen Bemerkungen von Jószef Révai (aus dem Jahre 1950) an, in denen er als Chefideologe der Partei meine damaligen literarischen Anschauungen als direkte Folgen der Blumthesen darstellt: »Wer die Geschichte der ungarischen kommunistischen Bewegung kennt, weiß, daß die *literarischen Ansichten,* die Genosse Lukács 1945 bis 1949 vertrat, mit seinen viel älteren *politischen Ansichten* in Zusammenhang stehen, die er hinsichtlich der politischen Entwicklung in Ungarn und der Strategie der kommunistischen Partei am Ende der zwanziger Jahre vertrat.«[10]

Diese Frage hat auch einen anderen, für mich wichtigeren Aspekt, worin die hier vollzogene Wendung eine ganz deutliche Physiognomie erhält. Dem Leser dieser Schriften wird klar geworden sein, daß mich in sehr wesentlicher Weise auch ethische Motive zu dem Entschluß führten, mich aktiv der kommunistischen Bewegung anzuschließen. Als ich es tat, hatte ich keine Ahnung davon, daß ich damit für ein Jahrzehnt Politiker werden würde. Die Umstände bestimmten es. Als im Februar 1919 das Zentralkomitee der Partei verhaftet wurde, hielt ich es wiederum für meine Pflicht, die angebotene Stelle im — halb illegalen — Ersatzkomitee anzunehmen. In dramatischer Kontinuität folgten: Volkskommissariat für Unterricht in der Räterepublik und politisches Volkskommissariat in der Roten Armee, illegale Arbeit in Budapest, Fraktionskampf in Wien usw. Erst jetzt wurde ich wieder vor eine reale Alternative gestellt. Meine — interne, private — Selbstkritik entschied: wenn ich so offenkundig recht hatte, wie ich es hatte, und doch eine derartig eklatante Niederlage erleiden mußte, mußten meine praktisch-politischen Fähigkeiten eine ernste Problematik aufweisen. Darum konnte ich mich nunmehr mit gutem Gewissen von der politischen Laufbahn zurückziehen und mich wieder auf die theoretische Tätigkeit konzentrieren. Ich habe diesen Entschluß nie bereut. (Daß ich 1956 wieder einen Ministerposten annehmen mußte, bedeutete keinen Widerspruch. Ich habe vor der Annahme erklärt, sie wäre nur für eine Übergangszeit, für die Zeit der akutesten Krise gültig; sobald eine Konsolidation erfolgt, würde ich sofort wieder zurücktreten.)

Ich habe, was die Analyse meiner theoretischen Tätigkeit in engerem Sinne nach »Geschichte und Klassenbewußtsein« betrifft, ein halbes Jahrzehnt übersprungen und kann erst jetzt auf diese Schriften etwas näher eingehen. Das Abweichen von der Chronologie rechtfertigt sich dadurch, daß der theoretische Gehalt der Blumthesen, natürlich ohne daß ich es auch nur geahnt hätte, den geheimen terminus ad quem meiner Entwicklung gebildet hat. Erst indem ich in einer konkreten und wichtigen Frage, in der die verschiedenartigsten Probleme und Bestimmungen zusammenlaufen, jenen Komplex des gegensätzlich gearteten Dualismus, der mein Denken seit den letzten Kriegsjahren charakterisierte, entschieden zu überwinden begann, konnten meine Lehrjahre des Marxismus als beendet betrachtet werden. Diese Entwicklung nun, deren Abschluß eben die Blumthesen bilden, soll jetzt an der Hand meiner damaligen theoretischen Produktion nachgezeichnet werden. Ich glaube, daß die im voraus fixierte Klarheit darüber, wohin dieser Weg geführt hat, eine solche Darstellung erleichtert, insbesondere wenn man in Betracht zieht, daß ich in dieser Zeit meine Energie vor allem auf die praktischen Aufgaben der ungarischen Bewegung konzentrierte und meine theoretische Produktion vorwiegend aus bloßen Gelegenheitsarbeiten bestand.

Schon die erste und dem Umfang nach größte dieser Schriften, der Versuch, ein intellektuelles Porträt Lenins zu zeichnen, ist im wörtlichen Sinne eine Gelegenheitsschrift. Sofort nach Lenins Tod bat mich mein Verleger, eine kurzgefaßte Monographie über ihn zu schreiben; ich folgte der Anregung und vollendete die kleine

[10] Jószef Révai, Literarische Studien, Dietz, Berlin 1956, S. 235.

Schrift in wenigen Wochen. Sie bezeichnet insofern einen Fortschritt über »Geschichte und Klassenbewußtsein« hinaus, als die Konzentration auf das große Modell mir dazu verhalf, den Begriff der Praxis klarer, in echterem, seinsmäßigerem, dialektischerem Zusammen mit der Theorie zu erfassen. Natürlich ist hier die Perspektive der Weltrevolution die der zwanziger Jahre, aber teils infolge der Erfahrungen der dazwischenliegenden kurzen Zeit, teils infolge der Konzentration auf die geistige Persönlichkeit Lenins begannen die ausgesprochensten sektiererischen Züge aus »Geschichte und Klassenbewußtsein« etwas zu verblassen und von wirklichkeitsnäheren abgelöst zu werden. In einem Nachwort, das ich vor kurzem zur separaten Neuauflage dieser kleinen Studie schrieb[11], habe ich versucht, das, was ich an ihrer Grundeinstellung noch für gesund und aktuell halte, etwas ausführlicher als in ihr selbst herauszustellen. Es kommt dabei vor allem darauf an, Lenin weder als einfachen, geradlinigen theoretischen Fortsetzer von Marx und Engels noch als genial-pragmatischen »Realpolitiker«, sondern in seiner echten geistigen Eigenart zu erfassen. In aller Kürze ließe sich dieses Bild von Lenin so formulieren: seine theoretische Stärke beruht darauf, daß er jede Kategorie — und sei sie noch so abstrakt philosophisch -auf ihre Wirkung innerhalb der menschlichen Praxis hin betrachtet und gleichzeitig bei jedem Handeln, das bei ihm stets auf einer konkreten Analyse der jeweiligen konkreten Lage beruht, diese Analyse mit den Prinzipien des Marxismus in einen organischen und dialektischen Zusammenhang bringt. So ist er im strikten Sinne des Wortes weder Theoretiker noch Praktiker, sondern ein tiefer Denker der Praxis, ein leidenschaftlicher Umsetzer der Theorie in Praxis, jemand, dessen scharfsinniger Blick immer auf die Umschlagspunkte gerichtet ist, wo Theorie in Praxis, Praxis in Theorie übergeht. Daß der zeitgeschichtlich-geistige Rahmen meiner alten Studie, innerhalb dessen Bereich diese Dialektik sich abspielt, noch die typischen Züge der zwanziger Jahre an sich trägt, verschiebt zwar einiges an der intellektuellen Physiognomie Lenins, da er besonders in seiner letzten Lebenszeit die Kritik der Gegenwart viel weiter trieb als dieser sein Biograph, gibt aber deren Hauptzüge doch wesentlich richtig wieder, denn Lenins theoretisch-praktisches Lebenswerk ist auch objektiv unlösbar mit den Vorbereitungen von 1917 und seinen notwendigen Folgen verknüpft. Die Beleuchtung aus der Mentalität der zwanziger Jahre gibt also, so glaube ich heute, nur eine nicht ganz identische, aber doch nicht völlig fremde Nuance zu dem Versuch, die spezifische Besonderheit dieser großen Persönlichkeit adäquat zu erfassen.

Alles andere, was ich in den späteren Jahren schrieb, ist nicht nur äußerlich Gelegenheitsarbeit (zumeist sind es Buchbesprechungen), sondern auch innerlich, indem ich spontan eine neue Orientation suchend durch Abgrenzung von fremden Anschauungen den eigenen zukünftigen Weg zu klären versuchte. Sachlich ist dabei vielleicht die Besprechung Bucharins die wichtigste (für den heutigen Leser sei dazu am Rande bemerkt, daß 1925, als sie veröffentlicht wurde, Bucharin neben Stalin die wichtigste Figur der führenden Gruppe in der russischen Partei war; erst drei Jahre später erfolgte der Bruch zwischen ihnen). Der positivste Zug dieser Rezension ist die Konkretisierung meiner eigenen Anschauungen auf dem Gebiet der Ökonomie; sie zeigt sich vor allem in der Polemik gegen die weitverbreitete, sowohl kommunistisch-vulgärmaterialistische wie bürgerlich-positivistische Anschauung, als ob man in der Technik das objektiv treibende und entscheidende Prinzip der Entwicklung der Produktivkräfte zu erblicken hätte. Daß damit ein historischer Fatalismus, eine Ausschaltung des Menschen und der gesellschaftlichen Pra-xis, eine Wirkung der Technik als gesellschaftlicher »Naturkraft«, »Natur-gesetzlichkeit« gesetzt wird, ist

[11] Georg Lukács, Lenin, Luchterhand, Neuwied 1967, S. 87 ff.

evident. Meine Kritik bewegt sich nicht nur auf einer historisch konkreteren Ebene als zumeist in »Geschichte und Klassenbewußtsein«, es werden auch dem mechanisierenden Fatalismus weniger voluntaristisch-ideologische Gegenkräfte entgegengestellt, es wird vielmehr versucht, in den ökonomischen Kräften selbst das gesellschaftlich führende und damit die Technik selbst bestimmende Moment aufzuzeigen. Ähnlich ist die kleine Rezension über das Buch von Wittfogel eingestellt. Beide Darlegungen leiden theoretisch darunter, daß mechanistischer Vulgärmaterialismus und Positivismus undifferenziert als einheitliche Richtung behandelt werden, ja dieser vielfach in jenem zum Verschwinden gebracht wird.

Wichtiger sind die viel eingehenderen Besprechungen der Neuausgaben von Lassalles Briefen und von Moses Hess' Schriften. In beiden Besprechungen dominiert die Tendenz, der Gesellschaftskritik, der gesellschaftlichen Entwicklung eine konkretere ökonomische Basis zu geben, als dies »Geschichte und Klassenbewußtsein« zu tun vermochte, die Kritik des Idealismus, die Weiterbildung der Hegeischen Dialektik in den Dienst der Erkenntnis von so gewonnenen Zusammenhängen zu stellen. Damit wird die Kritik des jungen Marx aus der »Heiligen Familie« den idealistischen angeblichen Oberwindern von Hegel gegenüber aufgenommen, das Motiv, daß solche Tendenzen, indem sie subjektiv über Hegel hinauszugehen vermeinen, objektiv bloß Erneuerungen des Fichteschen subjektiven Idealismus vorstellen. Es entspricht z. B. auch den konservativen Motiven in Hegels Denken, wenn seine Geschichtsphilosophie nicht weiter führt, als die Gegenwart in ihrer Notwendigkeit aufzuzeigen, und es waren sicherlich subjektiv revolutionäre Triebfedern, die in der Fichteschen Geschichtsphilosophie die Gegenwart als »Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit« in die Mitte zwischen Vergangenheit und philosophisch — angeblich — erkennbare Zukunft gesetzt haben. Schon in der Lassalle-Kritik wird gezeigt, daß dieser Radikalismus ein bloß eingebildeter ist, daß in der Erkenntnis der wirklichen historischen Bewegung die Hegeische Philosophie eine höhere Stufe als die Fichtesche repräsentiert, indem die objektiv intentionierte gesellschaftlich-geschichtliche Vermittlungsdynamik, die die Gegenwart herbeiführt, realer, weniger rein ideenhaft konstruiert ist als das Weisen in die Zukunft bei Fichte. Lassalles Sympathie für solche Gedankenrichtungen ist in seiner rein idealistischen Gesamtschau der Welt verankert; sie sträubt sich gegen jene Diesseitigkeit, die aus dem Zu-endeführen eines ökonomisch fundierten Geschichtsablaufs folgen müßte. Die Rezension zitiert dabei, um den Abstand zwischen Marx und Lassalle hervorzuheben, den Ausspruch des letzteren aus einem Gespräch mit Marx: »Wenn Du nicht an die Ewigkeit der Kategorien glaubst, mußt Du an Gott glauben.« Dieses energische Herausstellen der philosophisch rückständigen Züge in Lassalles Denken war damals zugleich eine theoretische Polemik gegen Strömungen in der Sozialdemokratie, die bestrebt waren, im Gegensatz zu der Kritik, die Marx an Lassalle ausgeübt hat, aus diesem einen ebenbürtigen Begründer der sozialistischen Weltauffassung zu machen. Ohne auf sie direkt Bezug zu nehmen, habe ich diese Tendenz als Verbürgerlichung bekämpft. Auch diese Absicht half dazu, in bestimmten Fragen dem echten Marx näher zu kommen, als »Geschichte und Klassenbewußtsein« es zu tun vermochte.

Die Besprechung der ersten Sammlung der Schriften von Moses Hess hatte keine so geartete politische Aktualität. Um so stärker wirkte das Bedürfnis, gerade wegen meiner Wiederaufnahme der Ideen des jungen Marx, mich von seinen theoretischen Zeitgenossen, vom linken Flügel im Auflösungsprozeß der Hegeischen Philosophie, vom damit oft eng verbundenen »wahren Sozialismus« abzugrenzen. Diese Absicht verhalf auch dazu, daß die Tendenzen zur philosophischen Konkretisierung der Probleme der Ökonomie und ihrer gesellschaftlichen Entwicklung hier noch energischer in den Vordergrund treten. Die unkritische Betrachtung Hegels ist zwar noch keineswegs

überwunden, die Kritik an Hess geht ebenso wie »Geschichte und Klassenbewußtsein« von der angeblichen Identität der Vergegenständlichung und der Entfremdung aus. Der Fortschritt über die frühere Auffassung hinaus erhält jetzt eine paradoxe Form, indem einerseits gegen Lassalle und die radikalen Junghegelianer jene Tendenzen Hegels in den Vordergrund gerückt werden, die die ökonomischen Kategorien als gesellschaftliche Realitäten darstellen, andererseits in einer scharfen Stellungnahme gegen das Undialektische in der Feuerbach-Kritik Hegels. Der letztere Gesichtspunkt führt zu der bereits hervorgehobenen Feststellung vom unmittelbaren Anknüpfen Marxens an Hegel, der erste zum Versuch einer näheren Bestimmung des Verhältnisses zwischen Ökonomie und Dialektik. So wird z.B. an die »Phänomenologie« anknüpfend, dem Transzendieren eines jeden subjektiven Idealismus gegenüber die Betonung der Diesseitigkeit in der ökonomisch-sozialen Dialektik Hegels hervorgehoben. So wird auch die Entfremdung so gefaßt, daß sie »weder Gedankengebilde noch eine ›verwerfliche‹ Wirklichkeit« ist, »sondern die unmittelbar gegebene Daseinsform der Gegenwart als Übergang zu ihrer Selbstüberwindung im historischen Prozeß«. Daran schließt sich eine auf Objektivität gerichtete Weiterbildung von »Geschichte und Klassenbewußtsein« in bezug auf Unmittelbarkeit und Vermittlung im Entwicklungsprozeß der Gesellschaft an. Das Wichtigste an solchen Gedankengängen ist, daß sie in der Forderung einer neuen Art von Kritik kulminieren, die bereits ausgesprochen den direkten Anschluß an die Marxsche »Kritik der politischen Ökonomie« sucht. Dieses Bestreben erhielt nach der entschiedenen und prinzipiellen Einsicht in das Verfehlte der ganzen Anlage von »Geschichte und Klassenbewußtsein« die Gestalt eines Planes, die philosophischen Zusammenhänge von Ökonomie und Dialektik zu ergründen. Schon Anfang der dreißiger Jahre, in Moskau und Berlin kam es zum ersten Anlauf seiner Verwirklichung: zur ersten Niederschrift meines Buches über den jungen Hegel (vollendet erst im Herbst 1937).[12] Eine wirkliche Bewältigung dieses Problemkomplexes versuche ich jetzt, dreißig Jahre später, in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins, an der ich jetzt arbeite.

Wie weit diese Tendenzen in den drei Jahren, die den Hess-Aufsatz von den Blumthesen trennen, fortgeschritten sind, darüber kann ich heute, da keine Dokumente vorliegen, nichts Bestimmtes aussagen. Ich glaube nur, es ist höchst unwahrscheinlich, daß die praktische Parteiarbeit, in der konkrete ökonomische Analysen immer wieder notwendig wurden, auch in ökonomisch-theoretischer Hinsicht gar keine Förderung für mich gebracht hätte. Jedenfalls ist 1929 die bereits geschilderte große Wendung mit den Blumthesen erfolgt, und mit so gewandelten Anschauungen wurde ich 1930 wissenschaftlicher Mitarbeiter des Moskauer Marx-Engels-Instituts. Hier kamen mir zwei unerwartete Glücksfälle zur Hilfe: ich kam in die Lage, das bereits völlig entzifferte Manuskript der »Ökonomisch-Philosophische Manuskripte« zu lesen und machte die Bekanntschaft von M. Lifschitz, als Anfang einer Freundschaft fürs ganze Leben. In der Marx-Lektüre brachen alle idealistischen Vorurteile von »Geschichte und Klassenbewußtsein« zusammen. Es ist sicher richtig, daß ich das, was mich dabei theoretisch umgeworfen hat, auch in den früher von mir gelesenen Marxschen Texten hätte finden können. Es ist aber eine Tatsache, daß das nicht geschah, offenbar, weil ich diese von Anfang an in einer damals selbstvollzogenen Hegelianischen Interpretation las, und erst ein völlig neuer Text diesen Schock ausüben konnte. (Natürlich kommt dazu, daß ich damals schon in den Blumthesen die gesellschaftlichpolitische Grundlage dieses Idealismus überwunden hatte.) Jedenfalls kann ich mich noch heute an den umwälzenden Eindruck erinnern, den die Worte von Marx über Gegenständlichkeit als primär materielle Eigenschaft aller Dinge und Beziehungen auf mich machten. Daran schloß sich

[12] Georg Lukács, Der junge Hegel, Werke Band 8, Luchverhand, Neuwied 1967

die hier bereits dargelegte Einsicht, daß Vergegenständlichung eine natürliche — je nachdem positive oder negative — Art der menschlichen Bewältigung der Welt ist, während Entfremdung eine spezielle Abart darstellt, die sich unter bestimmten gesellschaftlichen Umständen verwirklicht. Damit waren die theoretischen Fundamente dessen, was die Besonderheit von »Geschichte und Klassenbewußtsein« ausmachte, endgültig zusammengebrochen. Das Buch ist für mich völlig fremd geworden, ebenso wie 1918-19 meine früheren Schriften. Es wurde mir auf einmal klar: will ich das mir theoretisch Vorschwebende verwirklichen, so muß ich nochmals ganz von vorn anfangen.

Ich wollte damals diese meine neue Stellungnahme auch für die Öffentlichkeit schriftlich fixieren. Mein Versuch, dessen Manuskript inzwischen verlorengegangen ist, war jedoch nicht zu verwirklichen. Das machte mir damals wenig Sorge: ich befand mich im begeisterten Rausch des Neuanfangens. Ich sah aber auch, daß dieses nur auf Grundlage sehr umfassender neuer Studien sinnvoll werden konnte, daß viele Umwege nötig waren, um mich innerlich in die Lage zu versetzen, das, was in »Geschichte und Klassenbewußtsein« auf Fehlwege ging, in wissenschaftlich, marxistisch angemessener Weise darzustellen. Einen solchen Umweg habe ich bereits angedeutet: es war der, der von der Hegel-Studie über das Projekt eines Werks über Ökonomie und Dialektik zu meinem gegenwärtigen Versuch einer Ontologie des gesellschaftlichen Seins führte.

Parallel damit entstand der Wunsch, meine Kenntnisse auf den Gebieten von Literatur, Kunst und ihrer Theorie zum Ausbau einer marxistischen Ästhetik zu verwerten. Hier entstand die erste gemeinsame Arbeit mit M. Lif-schitz. In vielen Gesprächen wurde uns beiden klar, daß selbst die besten und fähigsten Marxisten, wie Plechanow und Mehring, den weltanschaulich universellen Charakter des Marxismus nicht hinreichend tief erfaßten und deshalb nicht begriffen haben, daß Marx uns auch die Aufgabe stellt, eine systematische Ästhetik auf dialektisch-materialistischer Grundlage aufzubauen. Es ist hier nicht der Ort, die großen Verdienste philosophischer wie philologischer Art von Lifschitz auf diesem Gebiet zu schildern. Was mich selbst betrifft, so entstand in dieser Zeit der Aufsatz über die Sickingendebatte zwischen Marx-Engels und Lassalle[13], in welchem, natürlich auf ein besonderes Problem beschränkt, die Umrisse dieser Auffassung bereits klar sichtbar geworden sind. Nach anfänglich starkem Widerstand, besonders von vulgärsoziologischer Seite, hat sich diese Auffassung inzwischen in weiten Kreisen des Marxismus durchgesetzt. Weitere Andeutungen darüber gehören nicht hierher. Ich will nur kurz darauf hinweisen, daß die hier geschilderte allgemein philosophische Wendung in meinem Denken während meiner Tätigkeit als Kritiker in Berlin (1931-33) deutlich zum Ausdruck kam. Nicht nur stand das Problem der Mimesis im Mittelpunkt meines Interesses, sondern indem ich vor allem naturalistische Tendenzen kritisierte, auch die Anwendung der Dialektik auf die Abbildtheorie. Denn jedem Naturalismus liegt ja theoretisch die »photo-graphische« Widerspiegelung der Wirklichkeit zugrunde. Die scharfe Betonung des Gegensatzes zwischen Realismus und Naturalismus, die sowohl im Vulgärmarxismus wie in den bürgerlichen Theorien fehlt, ist eine unersetzliche Voraussetzung der dialektischen Theorie der Widerspiegelung, folglich auch einer Ästhetik im Geiste von Marx.

Diese Andeutungen, obwohl sie nicht strikt zum hier behandelten Themenkreis gehören, mußten schon darum gemacht werden, um Richtung und Motive jener Wendung anzudeuten, die die Einsicht in die Falschheit der Fundamente von »Geschichte und Klassenbewußtsein« für meine Produktion bedeutete, die mir das Recht gibt, hier den Punkt zu erblicken, wo meine Lehrjahre des Marxismus und damit meine Jugendentwicklung ihr Ende fanden. Es kommt jetzt nur noch darauf an, einige

[13] in: Internationale Literatur, Bd. 3, Nr. 2, Moskau 1933, S. 95-126.

Bemerkungen zu meiner berüchtigt gewordenen Selbstkritik über »Geschichte und Klassenbewußtsein« zu sagen. Ich muß mit dem Bekenntnis anfangen, daß ich meinen geistig überholten Arbeiten gegenüber zeit meines Lebens höchst gleichgültig war. So habe ich ein Jahr nach Erscheinen von »Die Seele und die Formen« in einem Dankbrief an Margarethe Susmann für ihre Besprechung des Buches geschrieben, daß »mir das Ganze und seine Form ganz fremd geworden ist«. So war es mit »Theorie des Romans«, so auch diesmal mit »Geschichte und Klassenbewußtsein«. Als ich nun 1933 wieder in die Sowjetunion kam, als sich dort die Perspektive einer fruchtbaren Tätigkeit eröffnete — die literaturtheoretische Oppositionsrolle der Zeitschrift »Literaturni Kritik« zwischen 1934-39 ist allgemein bekannt —, war es für mich eine taktische Notwendigkeit, mich von »Geschichte und Klassenbewußtsein« öffentlich zu distanzieren, damit der wirkliche Partisanenkampf gegen offizielle und halboffizielle Theorien der Literatur nicht durch Gegenangriffe gestört werde, in denen nach meiner eigenen Überzeugung der Gegner, mochte er noch so borniert argumentieren, sachlich recht gehabt hätte. Natürlich mußte ich mich damals, um eine Selbstkritik veröffentlichen zu können, der eben herrschenden Sprachregelung unterwerfen. Darin allein aber besteht das Moment der Anpassung in dieser Erklärung. Sie war wieder eine Eintrittskarte zum weiteren Partisanenkampf; der Unterschied zur früheren Selbstkritik der Blumthesen ist »bloß«, daß ich damals »Geschichte und Klassenbewußtsein« aufrichtig und sachlich für verfehlt ansah und heute noch ansehe. Daß ich auch später, als aus den Mängeln dieses Buches Modeparolen gemacht wurden, mich gegen eine Identifikation mit meinen eigentlichen Bestrebungen wehrte, halte ich ebenfalls auch heute noch für richtig. Die vier Jahrzehnte, die seit dem Erscheinen von »Geschichte und Klassenbewußtsein« vergangen sind, die Veränderung in der Kampflage um die echte marxistische Methode, meine eigene Produktion in dieser Periode, gestatten vielleicht nunmehr eine weniger schroff einseitige Stellungnahme. Es ist freilich nicht meine Aufgabe festzustellen, in welchem Grade bestimmte, richtig intentionierte Tendenzen von »Geschichte und Klassenbewußtsein« Richtiges, in die Zukunft Weisendes in meiner Tätigkeit und evtl. in der anderer hervorgebracht haben. Hier Hegt ein ganzer Komplex von Fragen vor, deren Entscheidung ich ruhig dem Urteil der Geschichte überlassen kann.

Budapest, März 1967

GESCHICHTE UND KLASSENBEWUSSTSEIN

STUDIEN ÜBER
MARXISTISCHE DIALEKTIK

Gertrud Bortstieber gewidmet

Vorwort

Die Sammlung und die Herausgabe in Buchform wollen diesen Aufsätzen keine größere Bedeutung zumuten, als ihnen einzeln zukommen würde. Sie sind größtenteils (mit Ausnahme der Aufsätze »Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats« und »Methodisches zur Organisationsfrage«, die in der Zeit einer unfreiwilligen Muße eigenst für diese Sammlung geschrieben worden sind, wenn für diese ebenfalls Gelegenheitsarbeiten als Grundlagen vorhanden waren) mitten in der Parteiarbeit, als Versuche, theoretische Fragen der revolutionären Bewegung für den Verfasser selbst und für seine Leser zu klären, entstanden. Wenn sie auch jetzt — teilweise — umgearbeitet worden sind, so ist damit ihr Charakter als Gelegenheitsarbeiten keineswegs aufgehoben. Bei einzelnen Aufsätzen hätte es die Vernichtung ihres m. E. richtigen Kerns bedeutet, wenn diese Umgestaltung ganz radikal gewesen wäre. So klingen z. B. im Aufsatz »Der Funktionswechsel des historischen Materialismus« jene übertrieben optimistischen Hoffnungen, die viele von uns damals in bezug auf die Dauer und das Tempo der Revolution gelabt haben, mit usw. Eine systematisch-wissenschaftliche Vollständigkeit hat also der Leser von diesen Aufsätzen nicht zu erwarten.

Immerhin besteht ein bestimmter sachlicher Zusammenhang. Dieser drückt sich auch in der Reihenfolge der Aufsätze aus, die deshalb am besten in dieser Abfolge gelesen werden. Freilich würde der Verfasser philosophisch ungeschulten Lesern raten, den Aufsatz über Verdinglichung vorerst zu überschlagen und ihn erst nach der Lektüre des ganzen Buches zu lesen.

Es muß nun hier — für viele Leser vielleicht überflüssigerweise — in einigen Worten erklärt werden, weshalb Darlegung und Interpretation der Lehre Rosa Luxemburgs, die Auseinandersetzung mit ihr einen so breiten Raum in diesen Blättern einnimmt. Nicht nur weil m. E. Rosa Luxemburg der einzige Schüler von Marx gewesen ist, der sein Lebenswerk sowohl im *sachlich-ökonomischen* wie im *methodisch-ökonomischen* Sinne wirklich weitergeführt und in dieser Hinsicht an den gegenwärtigen Stand der gesellschaftlichen Entwicklung *konkret* angeknüpft hat. Wobei freilich in diesen Blättern, ihrer Zielsetzung entsprechend, auf die methodologische Seite der Fragen das entscheidende Gewicht gelegt wurde. Die sachlich-ökonomische Richtigkeit der Akkumulationstheorie wird ebenso wie die der ökonomischen Theorien von Marx nicht diskutiert, sondern bloß in ihren methodologischen Voraussetzungen und Folgen untersucht. Daß der Verfasser auch sachlich-inhaltlich mit ihnen übereinstimmt, wird jedem Leser sowieso klar sein. Diese Fragen mußten aber auch deshalb ausführlich behandelt werden, weil die Gedankenrichtung Rosa Luxemburgs für viele der nichtrussischen revolutionären Marxisten, besonders Deutschlands, sowohl in ihren fruchtbaren Folgerungen wie in ihren Fehlern theoretisch bestimmend gewesen war und es teilweise noch heute ist. Eine wirklich kommunistisch-revolutionäre, marxistische Einstellung kann für den, der von hier ausgegangen ist, nur über eine kritische Auseinandersetzung mit dem theoretischen Lebenswerk Rosa Luxemburgs errungen werden.

Wird dieser Weg eingeschlagen, so werden die Schriften und Reden Lenins *methodisch* entscheidend. Es liegt nicht in der Linie der Absichten dieser Blätter, auf das politische Lebenswerk Lenins einzugehen. Sie sollen aber — gerade wegen dieser bewußten Einseitigkeit und Beschränkung der Aufgabe -eindringlich daran erinnern, was der *Theoretiker* Lenin für die Entwicklung des Marxismus bedeutet. Seine überragende Wucht als Politiker verdeckt heute für viele diese seine Rolle als Theoretiker. Denn die

aktuell-praktische Wichtigkeit seiner einzelnen Äußerungen für den gegebenen Augenblick ist stets zu groß, als daß es allen immer klar bleiben könnte, daß die Voraussetzung einer solchen Wirkung letzten Endes Lenins Tiefe, Größe und Fruchtbarkeit als Theoretiker bildet. Diese Wirkung beruht darauf, daß er das *praktische Wesen* des Marxismus auf eine vor ihm unerreichte Stufe von Klarheit und Konkretion gebracht hat; daß er dieses Moment aus einer fast vollständigen Vergessenheit gerettet und durch diese *theoretische Tat* uns wieder den Schlüssel zum richtigen Verständnis der marxistischen Methode in die Hand gegeben hat.

Denn es gilt — dies ist die Grundüberzeugung dieser Blätter —, das Wesen der Methode von Marx *richtig zu verstehen* und richtig anzuwenden, keineswegs aber sie in irgendeinem Sinne zu »verbessern«. Wenn hier an einigen Stellen gegen einzelne Aussprüche von Engels polemisiert wird, so geschieht dies — wie jeder einsichtsvolle Leser bemerken muß — aus dem Geiste des Gesamtsystems; von der Auffassung ausgehend — mag dies nun richtig oder falsch sein —, daß an diesen *einzelnen* Punkten der Verfasser sogar gegen Engels den Standpunkt des orthodoxen Marxismus vertritt.

Wenn also hier an der Lehre von Marx ohne den Versuch einer Abweichung, einer Verbesserung oder Korrektur festgehalten wird, wenn diese Ausführungen keinen höheren Anspruch erheben, als eine *Interpretation,* eine Auslegung der Lehre von Marx *im Sinne von Marx* zu sein, so bedeutet diese »Orthodoxie« keineswegs die Absicht, nach den Worten Herrn von Struves, die »ästhetische Integrität« des Marxschen Systems zu bewahren. Vielmehr ist diese Zielsetzung von der Anschauung bestimmt, daß in der Lehre und der Methode von Marx die *richtige Methode* der Erkenntnis von Gesellschaft und Geschichte *endlich* gefunden worden ist. Diese Methode ist in ihrem innersten Wesen historisch. Es versteht sich deshalb von selbst, daß sie ununterbrochen auf sich selbst angewendet werden muß, und dies bildet einen der wesentlichen Punkte dieser Aufsätze. Das schließt aber zugleich eine sachlich-inhaltliche Stellungnahme zu den aktuellen Problemen der Gegenwart ein, da infolge dieser Auffassung der marxistischen Methode ihr vornehmstes Ziel die *Erkenntnis der Gegenwart* ist. Die methodologische Einstellung dieser Aufsätze hat ein Eingehen auf konkrete Gegenwartsfragen nur spärlich gestattet. Darum will der Verfasser hier erklären, daß seiner Ansicht nach die Erfahrungen der Revolutionsjahre alle wesentlichen Momente des orthodox (also kommunistisch) aufgefaßten Marxismus glänzend bestätigt haben. Daß Krieg, Krise und Revolution, das sogenannte langsamere Tempo der Entwicklung der Revolution und die neue ökonomische Politik Sowjetrußlands *mit inbegriffen,* kein einziges Problem aufgeworfen haben, das nicht gerade durch die so aufgefaßte dialektische Methode und *nur durch diese* gelöst werden könnte. Die konkreten Antworten auf die einzelnen praktischen Fragen liegen außerhalb des Rahmens dieser Aufsätze. Ihre Aufgabe ist, die Marx-sche Methode — für uns — bewußtzumachen, ihre unendliche Fruchtbarkeit zur Lösung von sonst unlösbaren Problemen ins rechte Licht zu rücken.

Diesem Zwecke sollen auch die für einzelne Leser vielleicht allzu reichlichen Zitate aus den Werken von Marx und Engels dienen. Aber jedes Zitieren ist zugleich eine Interpretation. Und dem Verfasser scheint, daß manche — sehr wesentlichen — Seiten der Marxschen Methode, gerade solche, auf dieses für das Verständnis der Methode in ihrem sachlichen wie systematischen *Zusammenhang* sehr entscheidend ankommt, ungebührlich in Vergessenheit geraten sind, und daß dadurch das Verständnis für den Lebensnerv dieser Methode, für die *Dialektik* erschwert, ja fast unmöglich gemacht worden ist.

Die Behandlung des Problems der konkreten und geschichtlichen Dialektik ist aber unmöglich, ohne auf den Begründer dieser Methode, auf Hegel und auf seine Beziehung zu Marx näher einzugehen. Die Warnung von Marx davor, Hegel wie einen »toten Hund«

zu behandeln, ist aber sogar für viele gute Marxisten eine vergebliche gewesen. (Auch die Bemühungen von Engels und Plechanow haben eine viel zu geringe Wirkung gehabt.) Dabei hebt Marx diese Gefahr mehrfach scharf hervor. So schreibt er z. B. über Dietzgen: »Es ist ein Pech für ihn, daß er gerade Hegel *nicht* studiert hat.« (Brief an Engels, 7. XI. 1868.) Und in einem andern Brief (11. 1. 1868): »Die Herren in Deutschland … glauben, daß Hegels Dialektik ein ›toter Hund‹ ist. Feuerbach hat viel auf seinem Gewissen in dieser Hinsicht.« Er hebt (14. I. 1858) die »großen Dienste« hervor, die ihm das Wiederdurchblättern von Hegels Logik für die Methode der Bearbeitung der Kritik der pol. Ökonomie geleistet hat. Doch es kommt hier nicht auf die philologische Seite der Beziehung von Marx zu Hegel an; nicht darauf, was die *Ansicht* von Marx über die Bedeutung der Hegelschen Dialektik für seine Methode gewesen ist, sondern darauf, was diese Methode *sachlich* für den Marxismus bedeutet. Diese Äußerungen, die beliebig vermehrt werden könnten, wurden nur angeführt, weil die bekannte Stelle im Vorwort zum »Kapital«, wo sich Marx zuletzt öffentlich über seine Beziehung zu Hegel geäußert hat, vielfach dazu beigetragen hat, daß die sachliche Bedeutung dieser Beziehung zu Hegel selbst von Marxisten unterschätzt worden ist. Ich meine dabei keineswegs die sachliche Charakterisierung des Verhältnisses, mit der ich vollständig übereinstimme und die ich in diesen Blättern *methodisch zu konkretisieren* versucht habe. Ich meine ausschließlich das Wort von dem »Kokettieren« mit der »Ausdrucksweise« Hegels. Dies hat vielfach dazu verleitet, die Dialektik als eine oberflächliche stilistische Zutat bei Marx zu betrachten, die — im Interesse der »Wissenschaftlichkeit« — möglichst energisch aus der Methode des historischen Materialismus ausgemerzt werden sollte. So daß selbst sonst gewissenhafte Forscher, wie z. B. Herr Professor Vorländer, genau festzustellen vermeinten, daß Marx doch »eigentlich nur an zwei Stellen« und dann an noch einer »dritten Stelle« mit Hegelschen Begriffen »kokettiert« habe, ohne zu bemerken, daß eine ganze Reihe der *stets angewendeten entscheidenden Kategorien* der Methode *direkt* aus der Logik Hegels stammt. Wenn selbst die Hegelsche Abkunft und die sachlich-methodische Bedeutung einer für Marx derart grundlegenden Unterscheidung, wie die zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung *unbemerkt* bleiben konnte, so kann man leider noch heute mit Recht sagen, daß Hegel (trotzdem er wieder »universitätsfähig« geworden, ja sogar fast in die Mode gekommen ist) noch immer wie ein »toter Hund« behandelt wird. Denn was würde Herr Prof. Vorländer zu einem Historiker der Philosophie sagen, der bei einem noch so originellen und kritischen Weiterbildner der Kantischen Methode *nicht bemerken* würde, daß etwa die »synthetische Einheit der Apperception« aus der »Kritik der reinen Vernunft« stammt?

Mit solchen Auffassungen möchte der Verfasser dieser Blätter brechen. Er glaubt, daß es heute auch *praktisch* wichtig ist, in dieser Hinsicht zu den Traditionen der Marxinterpretation von Engels, der »die deutsche Arbeiterbewegung« als die »Erbin der deutschen klassischen Philosophie« betrachtet hat, und von Plechanow zurückzukehren; daß alle guten Marxisten — nach dem Worte von Lenin — »eine Art Gesellschaft materialistischer Freunde der Hegeischen Dialektik« bilden sollten.

Aber bei Hegel steht die Lage heute ganz umgekehrt wie bei Marx selbst. Gilt es hier, das System und die Methode in ihrer zusammenhängenden Einheit — *so wie sie uns vorliegen* — zu verstehen und *diese Einheit zu bewahren,* so ist dort im Gegenteil die Aufgabe: die sich vielfältig kreuzenden und einander teilweise schroff widersprechenden Tendenzen auseinanderzuhalten, um das *methodisch Fruchtbare* an dem Denken Hegels als *lebendige geistige Macht für die Gegenwart zu retten.* Diese Fruchtbarkeit und Macht sind größer, als es viele glauben. Und mir scheint, daß je energischer wir diese Frage zu konkretisieren imstande sind, wozu freilich (es ist eine Schande, daß dies ausgesprochen werden muß, aber es muß doch ausgesprochen werden) die Kenntnis der Schriften Hegels

unerläßlich ist, diese Fruchtbarkeit und Macht desto klarer hervortreten werden. Allerdings: nicht mehr in der Form eines geschlossenen Systems. Das System Hegels, so wie es für uns vorliegt, ist eine historische Tatsache. Und selbst dabei würde m. E. eine wirklich eindringende Kritik zu der Feststellung gezwungen sein, daß es sich dabei nicht um ein innerlich wahrhaft einheitliches System, sondern um mehrere ineinander verbaute Systeme handelt. (Die Widersprüche der Methode zwischen der Phänomenologie und dem System selbst sind nur ein Beispiel für diese Abweichungen.) Wenn also Hegel nicht mehr als »toter Hund« behandelt werden soll, so muß die — tote — Architektur des historisch vorliegenden Systems zerschlagen werden, damit die noch höchst aktuellen Tendenzen seines Denkens wieder wirksam und lebendig werden können.

Es ist allgemein bekannt, daß sich Marx selbst mit dem Gedanken trug, eine Dialektik zu schreiben. »Die rechten Gesetze der Dialektik,« schrieb er an Dietzgen, »sind schon im Hegel enthalten; allerdings in mystischer Form. Es gilt, diese Form abzustreifen.« Diese Blätter — dies muß hoffentlich nicht eigenst betont werden — erheben keinen Augenblick den Anspruch, selbst die Skizze zu einer solchen Dialektik zu bieten. Wohl aber ist es ihre Absicht, eine *Diskussion in dieser Richtung* anzuregen; diese Frage — methodisch — wieder auf die Tagesordnung zu stellen. Darum wurde jede Gelegenheit benutzt, auf diese methodischen Zusammenhänge hinzuweisen, um sowohl die Punkte, wo Kategorien der Hegeischen Methode für den historischen Materialismus ausschlaggebend geworden sind, wie jene, wo die Wege von Hegel und Marx sich scharf scheiden, möglichst konkret aufzeigen zu können, um damit Material und — wenn möglich — Richtung für die sehr notwendige *Diskussion dieser Frage* zu liefern. Diese Absicht hat teilweise die ausführliche Behandlung der klassischen Philosophie im zweiten Abschnitt des Aufsatzes über die Verdinglichung bestimmt. (Aber nur teilweise. Denn es schien mir ebenfalls notwendig, daß die Widersprüche des bürgerlichen Denkens einmal dort studiert werden sollten, wo dieses Denken seinen philosophisch höchsten Ausdruck gefunden hat.)

Ausführungen von der Art dieser Blätter haben den unvermeidlichen Mangel, daß sie vor der — berechtigten — Forderung einer wissenschaftlichen Vollständigkeit und Systematik versagen, ohne dafür einen Ersatz an Popularität zu bieten. Ich bin mir dieses Mangels vollständig bewußt. Die Darstellung des Entstehens und der Absicht dieser Aufsätze soll nicht so sehr als Entschuldigung dienen, als vielmehr dazu anregen, was die wirkliche Absicht dieser Arbeiten ist: die Frage der dialektischen Methode — als lebendige und aktuelle Frage — zum Gegenstand einer Diskussion zu machen. Wenn diese Aufsätze den Beginn, oder selbst bloß den Anlaß zu einer wirklich fruchtbaren Diskussion der dialektischen Methode bieten, einer Diskussion, die das Wesen der Methode wieder allgemein bewußt macht, so haben sie ihre Aufgabe vollkommen erfüllt.

Bei der Erwähnung solcher Mängel sei der — dialektisch unbewanderte -Leser nur noch auf eine, allerdings unvermeidliche, im Wesen der dialektischen Methode liegende Schwierigkeit hingewiesen. Auf die Frage der Begriffsbestimmungen und der Terminologie. Es gehört zum Wesen der dialektischen Methode, daß in ihr die — in ihrer abstrakten Einseitigkeit — falschen Begriffe zur Aufhebung gelangen. Dieser Prozeß des Aufhebens macht aber zugleich notwendig, daß dennoch ununterbrochen mit diesen — einseitigen, abstrakten und falschen — Begriffen operiert wird; daß die Begriffe weniger durch eine Definition, als durch die methodische Funktion, die sie als aufgehobene Momente in der Totalität erhalten, zu ihrer richtigen Bedeutung gebracht werden. Dieser Bedeutungswandel ist aber in der von Marx korrigierten Dialektik noch weniger terminologisch fixierbar als in der Hegeischen selbst. Denn wenn die Begriffe nur gedankliche Gestalten geschichtlicher Wirklichkeiten sind, so gehört ihre — einseitige, abstrakte und falsche — Gestalt als Moment der wahren Einheit eben mit zu dieser

wahren Einheit selbst. Die Ausführungen Hegels über diese terminologische Schwierigkeit in der Vorrede zur »Phänomenologie« sind also noch richtiger, als es Hegel dort selbst meint, wenn er sagt: »So wie der Ausdruck *der Einheit* des Subjekts und Objekts, des Endlichen und Unendlichen, des Seins und Denkens usf. das Ungeschickte hat, daß Objekt und Subjekt usf. das bedeuten, was *sie außer ihrer Einheit* sind, in der Einheit also nicht als das gemeint sind, was ihr Ausdruck sagt: ebenso ist das Falsche nicht mehr als Falsches ein Moment der Wahrheit.« In dem rein Geschichtlichwerden der Dialektik wird diese Feststellung noch einmal dialektisch: das »Falsche« ist zugleich als »Falsches« und als »Nicht-Falsches« ein Moment des »Wahren«. Wenn also die professionellen »Marxüberwinder« bei Marx von dem »Mangel an begrifflicher Schärfe«, von bloßen »Bildern« an der Stelle von »Definitionen« usw. sprechen, so zeigen sie ein ähnlich trostloses Bild, wie es die »Hegel-Kritik« Schopenhauers, der Versuch, Hegel »logische Schnitzer« nachzuweisen, gezeigt hat: die vollkommene Unfähigkeit, selbst das ABC der dialektischen Methode zu begreifen. Ein folgerichtiger Dialektiker wird aber in dieser Unfähigkeit nicht so sehr einen Widerstreit verschiedener wissenschaftlicher Methoden, als vielmehr ein *soziales Phänomen* erblicken, das er, indem er es als gesellschaftlich-geschichtliches Phänomen begriffen, zugleich dialektisch widerlegt und aufgehoben hat.

Wien, Weihnachten 1922.

Was ist orthodoxer Marxismus?

> Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert,*
> es kommt aber darauf an, sie zu *verändern.*
> Marx: Thesen über Feuerbach.

Diese eigentlich recht einfache Frage ist sowohl in bürgerlichen wie proletarischen Kreisen Gegenstand vielfacher Diskussionen geworden. Aber allmählich begann es zum wissenschaftlichen guten Ton zu gehören, ein Bekenntnis zum orthodoxen Marxismus nur spöttisch zur Kenntnis zu nehmen. Bei der großen Uneinigkeit, die auch im »sozialistischen« Lager darüber zu herrschen schien, welche Thesen die Quintessenz des Marxismus ausmachen, welche also kritisiert oder gar verworfen werden »dürfen«, ohne das Anrecht darauf zu verlieren, als »orthodoxer« Marxist zu gelten, kam es immer »unwissenschaftlicher« vor, statt sich »unbefangen« der Erforschung von »Tatsachen« hinzugeben, Sätze und Aussagen älterer, von der modernen Forschung teilweise »überholter« Werke wie Sätze der Bibel scholastisch auszulegen, in ihnen und nur in ihnen einen Born der Wahrheit zu suchen. Wäre die Frage so gestellt, so wäre selbstverständlich ein mitleidiges Lächeln die angemessenste Antwort auf sie. So einfach ist sie aber nicht (und war sie auch nie) gestellt. Denn angenommen — wenn auch nicht zugegeben —, die neuere Forschung hätte die sachliche Unrichtigkeit sämtlicher einzelnen Aussagen von Marx einwandfrei nachgewiesen, so könnte jeder ernsthafte »orthodoxe« Marxist alle diese neuen Resultate bedingungslos anerkennen, sämtliche einzelnen Thesen von Marx verwerfen — ohne für eine Minute seine marxistische Orthodoxie aufgeben zu müssen. Orthodoxer Marxismus bedeutet also nicht ein kritikloses Anerkennen der Resultate von Marx' Forschung, bedeutet nicht einen »Glauben« an diese oder jene These, nicht die Auslegung eines »heiligen« Buches. Orthodoxie in Fragen des Marxismus bezieht sich vielmehr ausschließlich auf die *Methode.* Sie ist die wissenschaftliche Überzeugung, daß im dialektischen Marxismus die richtige Forschungsmethode gefunden wurde, daß diese Methode nur im Sinne ihrer Begründer ausgebaut, weitergeführt und vertieft werden kann. Daß aber alle Versuche, sie zu überwinden oder zu »verbessern« nur zur Verflachung, zur Trivialität, zum Eklektizismus geführt haben und dazu führen mußten.

1.

Die materialistische Dialektik ist eine revolutionäre Dialektik. Diese Bestimmung ist so wichtig und für das Verständnis ihres Wesens derart ausschlaggebend, daß sie zuerst, noch bevor die dialektische Methode selbst behandelt werden könnte, erfaßt werden muß, um die richtige Einstellung zu der Frage zu erhalten. Es handelt sich dabei um die Frage von Theorie und Praxis. Und zwar nicht nur in dem Sinne wie es Marx[1] in seiner ersten Hegelkritik ausdrückt, daß »die Theorie zur materiellen Gewalt wird, sobald sie die Massen ergreift«. Es müssen vielmehr sowohl in der Theorie, wie in der Art der Ergreifung der Massen jene Momente, jene Bestimmungen aufgefunden werden, die die Theorie, die dialektische Methode zum Vehikel der Revolution machen; es muß das

[1] Nachlaß 1, 392

praktische Wesen der Theorie aus ihr und ihrer Beziehung zu ihrem Gegenstande entwickelt werden. Denn sonst könnte dieses »Ergreifen der Massen« ein leerer Schein sein. Es könnte sein, daß die Massen von ganz anderen Triebkräften bewegt, ganz anderen Zielen entgegen handeln — und die Theorie für ihre Bewegung nur einen rein zufälligen Inhalt bedeutet, eine Form, in der sie ihr gesellschaftlich notwendiges oder zufälliges Handeln ins Bewußtsein heben, ohne daß dieser Akt des Bewußtwerdens mit dem Handeln selbst wesentlich und wirklich verknüpft wäre.

Marx[2] hat in derselben Abhandlung die Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Beziehung von Theorie und Praxis klar ausgesprochen. »Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Wirklichkeit drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.« Oder in einem früheren Schreiben[3]: »Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen.« Eine solche Beziehung des Bewußtseins zur Wirklichkeit macht erst eine Einheit von Theorie und Praxis möglich. Erst wenn das Bewußtwerden den *entscheidenden Schritt* bedeutet, den der Geschichtsprozeß seinem eigenen, sich aus Menschenwillen zusammensetzenden, aber nicht von menschlicher Willkür abhängigen, nicht vom menschlichen Geiste erfundenem Ziele entgegen tun muß; wenn die geschichtliche Funktion der Theorie darin besteht, diesen Schritt praktisch möglich zu machen; wenn eine geschichtliche Situation gegeben ist, in der die richtige Erkenntnis der Gesellschaft für eine Klasse zur unmittelbaren Bedingung ihrer Selbstbehauptung im Kampfe wird; wenn für diese Klasse ihre Selbsterkenntnis zugleich eine richtige Erkenntnis der ganzen Gesellschaft bedeutet; wenn demzufolge für eine solche Erkenntnis diese Klasse zugleich Subjekt und Objekt der Erkenntnis ist und auf diese Weise die Theorie *unmittelbar und adäquat* in den Umwälzungsprozeß der Gesellschaft eingreift: wird die Einheit von Theorie und Praxis, die Voraussetzung der revolutionären Funktion der Theorie möglich.

Eine solche Situation ist mit dem Auftreten des Proletariats in der Geschichte entstanden. »Wenn das Proletariat«, sagt Marx[4], »die Auflösung der bisherigen Weltordnung verkündet, so spricht es nur das Geheimnis seines eignen Daseins aus, denn es ist die faktische Auflösung dieser Weltordnung.« Die Theorie, die dies ausspricht, verknüpft sich nicht in mehr oder weniger zufälliger Weise, durch vielfach verschlungene und mißdeutete Beziehungen mit der Revolution. Sondern sie ist ihrem Wesen nach nichts als der gedankliche Ausdruck des revolutionären Prozesses selbst. Jede Stufe dieses Prozesses fixiert sich in ihr zur Allgemeinheit und Mitteilbarkeit, zur Verwertbarkeit und Fortsetzbarkeit. Indem sie nichts als die Fixierung und das Bewußtsein eines notwendigen Schrittes ist, wird sie zugleich zur notwendigen Voraussetzung des kommenden, des nächsten Schrittes.

Die Klarheit über diese Funktion der Theorie ist zugleich der Weg zur Erkenntnis ihres theoretischen Wesens: der Methode der Dialektik. Das Übersehen dieses schlechthin entscheidenden Punktes hat in die Diskussionen über die dialektische Methode viel Verworrenheit gebracht. Denn ob man die -für das Weiterwirken der Theorie ausschlaggebenden — Ausführungen von Engels im »Antidühring« kritisiert, sie für unvollständig, vielleicht sogar für unzureichend, oder für klassisch hält, es muß doch zugegeben werden, daß in ihnen gerade dieses Moment fehlt. D. h. er beschreibt die Begriffsbildung der dialektischen Methode im Gegensatz zur »metaphysischen«; er betont mit großer Schärfe, daß in der Dialektik die Starrheit der Begriffe (und der ihnen

[2] Ebd., 393.

[3] Ebd., 382 bis 383.

[4] Ebd. 398. Vgl. über die Frage auch den Aufsatz »Klassenbewußtsein«.

entsprechenden Gegenstände) aufgelöst wird; daß die Dialektik ein ständiger Prozeß des fließenden Übergangs aus einer Bestimmung in die andere, ein ununterbrochenes Aufheben der Gegensätze, ihr Ineinanderübergehen ist; daß demzufolge die einseitige und starre Kausalität von der Wechselwirkung abgelöst werden muß. Aber die wesentlichste Wechselwirkung: *die dialektische Beziehung des Subjekts und Objekts im Geschichtsprozeß* wird nicht einmal erwähnt, geschweige denn in den — ihr zukommenden — Mittelpunkt der methodischen Betrachtung gerückt. Jedoch ohne diese Bestimmung hört die dialektische Methode — trotz aller, freilich letzten Endes doch bloß scheinbarer, Beibehaltung der »fließenden« Begriffe usw. — auf, eine revolutionäre Methode zu sein. Der Unterschied von der »Metaphysik« wird dann nicht mehr darin gesucht, daß in jeder »metaphysischen« Betrachtung das Objekt, der Gegenstand der Betrachtung unberührt, unverändert verharren muß, daß deshalb die Betrachtung selbst bloß *anschauend* bleibt und nicht praktisch wird, während für die dialektische Methode das *Verändern der Wirklichkeit* das Zentralproblem ist. Bleibt diese zentrale Funktion der Theorie unbeachtet, so wird der Vorteil der »fließenden« Begriffsbildung ganz problematisch: eine rein »wissenschaftliche« Angelegenheit. Die Methode kann je nach dem Stand der Wissenschaft angenommen oder verworfen werden, ohne daß sich an der zentralen Einstellung zur Wirklichkeit, daran, ob sie als veränderbar oder unveränderlich aufgefaßt wird, das geringste ändern würde. Ja, die Undurchdringbarkeit, der fatalistische unveränderliche Charakter der Wirklichkeit, ihre »Gesetzmäßigkeit« im Sinne des bürgerlichen, anschauenden Materialismus und der mit ihm innig zusammenhängenden klassischen Ökonomie kann sich sogar noch steigern, wie sich dies bei den sogenannten Machisten unter den Anhängern Marxs gezeigt hat. Daß der Ma-chismus auch einen — ebenfalls bürgerlichen — Voluntarismus hervorbringen kann, widerspricht durchaus nicht dieser Feststellung. Fatalismus und Voluntarismus sind nur für eine undialektische, unhistorische Betrachtungsweise einander ausschließende Gegensätze. Für die dialektische Geschichtsbetrachtung erweisen sie sich als einander notwendig zugeordnete Pole, als gedankliche Spiegelungen, in denen der Antagonismus der kapitalistischen Gesellschaftsordnung, die Unlösbarkeit ihrer Probleme auf ihrem eigenen Boden klar zum Ausdruck gelangt.

Darum führt jeder Versuch, die dialektische Methode »kritisch« zu vertiefen, notwendig zu einer Verflachung. Denn der methodische Ausgangspunkt einer jeden »kritischen« Stellungnahme ist eben die Trennung von Methode und Wirklichkeit, von Denken und Sein. Sie betrachtet ja gerade diese Trennung als den Fortschritt, der ihr im Sinne einer echten Wissenschaftlichkeit dem groben, unkritischen Materialismus der Marxschen Methode gegenüber als Verdienst angerechnet werden soll. Dies steht ihr selbstredend frei. Es muß aber festgestellt werden, daß sie sich nicht in der Richtung, die das innerste Wesen der dialektischen Methode ausmacht, bewegt. Marx und Engels haben sich darüber in einer schwer zu mißdeutenden Weise geäußert. »Damit reduzierte sich die Dialektik«, sagt Engels[5], »auf die Wissenschaft von den allgemeinen Sätzen der Bewegung, sowohl der äußeren Welt wie des menschlichen Denkens — zwei Reihen von Gesetzen, *die der Sache nach identisch* … sind.« Oder wie Marx[6] sich viel präziser

---

[5] Feuerbach 38 (von mir gesperrt).

[6] Zur Kritik der politischen Ökonomie XLIII (von mir gesperrt). Diese Beschränkung der Methode auf die historisch-soziale Wirklichkeit ist sehr wichtig. Die Mißverständnisse, die aus der Engelsschen Darstellung der Dialektik entstehen, beruhen wesentlich darauf, daß Engels — dem falschen Beispiel Hegels folgend -die dialektische Methode auch auf die Erkenntnis der Natur ausdehnt. Wo doch die entscheidenden Bestimmungen der Dialektik: Wechselwirkung von Subjekt und Objekt, Einheit von Theorie und Praxis, geschichtliche Veränderung des Substrats der Kategorien als Grundlage ihrer Veränderung im Denken etc. in der Naturerkenntnis nicht vorhanden sind. Für eine ausführliche Auseinandersetzung dieser Fragen fehlt hier leider jede Möglichkeit.

ausdrückt: »Wie überhaupt bei *jeder historischen sozialen Wissenschaft,* ist bei dem Gange der ökonomischen Kategorien immer festzuhalten …, daß *die Kategorien Daseinsformen, Existenzbedingungen* … ausdrücken.«

Wenn dieser Sinn der dialektischen Methode verdunkelt wird, so muß sie selbst notwendigerweise als überflüssige Zutat, als bloßes Ornament der marxistischen »Soziologie« oder »Ökonomie« erscheinen. Ja, sie erscheint geradezu als Hemmnis für die »nüchterne«, »unbefangene« Erforschung der »Tatsachen«, als leere Konstruktion, um deretwillen der Marxismus den Tatsachen Gewalt antut. Bernstein hat, teils infolge seiner von philosophischen Kenntnissen gänzlich ungehemmten »Unbefangenheit«, diesen Einwand gegen die dialektische Methode am klarsten ausgesprochen und am schärfsten formuliert. Die realen, die politischen und wirtschaftlichen Folgerungen jedoch, die er aus dieser seiner Stellungnahme, der Befreiung der Methode von den »dialektischen Fallstricken« des Hegelianismus, zieht, zeigen deutlich, wohin dieser Weg führt. Zeigen, daß gerade die Dialektik aus der Methode des historischen Materialismus entfernt werden muß, wenn eine folgerichtige Theorie des Opportunismus, der revolutionsfreien »Entwicklung«, des kampflosen »Hineinwachsens« in den Sozialismus begründet werden soll.

2.

Hier muß jedoch sogleich die Frage auftauchen, was diese sogenannten Tatsachen, mit denen in der ganzen revisionistischen Literatur ein Götzendienst getrieben wird, methodisch zu bedeuten haben? Inwiefern in ihnen für das Handeln des revolutionären Proletariats richtunggebende Faktoren erblickt werden können? Selbstredend geht jede Erkenntnis der Wirklichkeit von den Tatsachen aus. Es fragt sich nur: welche Gegebenheit des Lebens, und in welchem *methodischen Zusammenhang,* es verdient, als für die Erkenntnis relevante Tatsache in Betracht zu kommen? Der bornierte Empirismus bestreitet freilich, daß die Tatsachen bloß in einer solchen — je nach dem Erkenntnisziel verschiedenen — methodischen Bearbeitung überhaupt erst zu Tatsachen werden. Er glaubt, in jeder Gegebenheit, jeder statistischen Zahl, jedem factum brutum des ökonomischen Lebens eine für ihn wichtige Tatsache finden zu können. Dabei übersieht er, daß die einfachste Aufzählung, die kommentarloseste Aneinanderreihung von »Tatsachen« bereits eine »Interpretation« ist: daß schon hier die Tatsachen von einer Theorie, von einer Methode aus erfaßt, aus dem Lebenszusammenhang, in dem sie sich ursprünglich befunden haben, herausgerissen und in den Zusammenhang einer Theorie eingefügt worden sind. Die gebildeteren Opportunisten — trotz ihrer instinktiven und tiefen Abneigung gegen jede Theorie — bestreiten dies auch keineswegs. Sie berufen sich aber auf die Methode der Naturwissenschaften, auf die Art, wie diese durch Beobachtung, Abstraktion, Experiment usw. »reine« Tatsachen zu ermitteln und ihre Zusammenhänge zu ergründen fähig sind. Und sie stellen den gewaltsamen Konstruktionen der dialektischen Methode ein solches Erkenntnisideal gegenüber.

Das auf den ersten Anblick Bestechende einer solchen Methode liegt darin, daß die kapitalistische Entwicklung selbst die Tendenz hat, eine Struktur der Gesellschaft hervorzubringen, die solchen Betrachtungsweisen sehr weit entgegenkommt. Aber wir bedürfen gerade hier und gerade deshalb der dialektischen Methode, um dem so produzierten gesellschaftlichen Schein nicht zu erliegen, um hinter diesem Schein doch das Wesen erblicken zu können. Die »reinen« Tatsachen der Naturwissenschaften entstehen nämlich dadurch, daß eine Erscheinung des Lebens wirklich oder gedanklich in eine Umgebung versetzt wird, in der ihre Gesetzmäßigkeiten ohne störendes

Dazwischentreten anderer Erscheinungen ergründet werden können. Dieser Prozeß steigert sich noch dadurch, daß die Erscheinungen auf ihr rein quantitatives, sich in Zahlen und Zahlenverhältnissen ausdrückendes Wesen reduziert werden. Hier wird nun von den Opportunisten stets übersehen, daß es zum Wesen des Kapitalismus gehört, die Erscheinungen in dieser Weise zu produzieren. Marx[7] beschreibt einen solchen »Abstraktionsprozeß« des Lebens sehr eindringlich bei der Behandlung der Arbeit, er vergißt aber nicht, ebenso eindringlich darauf hinzuweisen, daß es sich hier um eine *historische* Eigentümlichkeit der kapitalistischen Gesellschaft handelt. »So entstehen die allgemeinsten Abstraktionen überhaupt nur bei der reichsten konkreten Entwicklung, wo eines vielen gemeinsam erscheint, allen gemein. Dann hört es auf, nur in besonderer Form gedacht werden zu können.« Diese Tendenz der kapitalistischen Entwicklung geht aber noch weiter. Der fetischistische Charakter der Wirtschaftsformen, die Verdinglichung aller menschlichen Beziehungen, die ständig wachsende Ausdehnung einer den Produktionsprozeß abstrakt-rationell zerlegenden, um die menschlichen Möglichkeiten und Fähigkeiten der unmittelbaren Produzenten unbekümmerten Arbeitsteilung usw. verwandeln die Phänomene der Gesellschaft und zugleich mit ihnen ihre Apperzeption. Es entstehen »isolierte« Tatsachen, isolierte Tatsachenkomplexe, eigengesetzliche Teilgebiete (Ökonomie, Recht usw.), die schon in ihren unmittelbaren Erscheinungsformen für eine solche wissenschaftliche Erforschung weitgehends vorgearbeitet zu sein scheinen. So daß es als besonders »wissenschaftlich« gelten muß, diese — den Tatsachen selbst innewohnende — Tendenz zu Ende zu denken und zur Wissenschaft zu erheben. Während die Dialektik, die allen diesen isolierten und isolierenden Tatsachen und Teilsystemen gegenüber die konkrete Einheit des Ganzen betont, die diesen Schein als einen — allerdings von dem Kapitalismus notwendig produzierten — Schein enthüllt, als bloße Konstruktion wirkt.

Die Unwissenschaftlichkeit dieser scheinbar so wissenschaftlichen Methode liegt also darin, daß sie den *geschichtlichen Charakter* der ihr zugrunde liegenden Tatsachen übersieht und vernachlässigt. Darin liegt aber nicht nur eine (von dieser Betrachtung stets übersehene) Fehlerquelle, auf die Engels[8] nachdrücklich aufmerksam gemacht hat. Das Wesen dieser Fehlerquelle liegt darin, daß die Statistik und die auf ihr aufgebaute »exakt«-ökonomische Theorie der Entwicklung immer nachhinkt. »Für die laufende Zeitgeschichte wird man daher nur zu oft genötigt sein, diesen, den entscheidenden Faktor als konstant, die am Anfang der betreffenden Periode vorgefundene ökonomische Lage als für die ganze Periode gegeben und unveränderlich zu behandeln, oder nur solche Veränderungen der Lage zu berücksichtigen, die aus den offen vorliegenden Ereignissen selbst entspringen und daher ebenfalls offen zutage liegen.« Schon in dieser Erwägung tritt der Tatbestand, daß jenes Entgegenkommen der Struktur der kapitalistischen Gesellschaft der naturwissenschaftlichen Methode gegenüber, die gesellschaftliche Voraussetzung dieser Exaktheit, etwas recht Problematisches ist. Wenn nämlich die innere Struktur der »Tatsachen« und die ihrer Zusammenhänge dem Wesen nach geschichtlich, d. h. in einem ununterbrochenen Umwälzungsprozeß begriffen ist, so ist es recht fraglich, wann die größere wissenschaftliche Ungenauigkeit begangen wird; ob dann, wenn ich die »Tatsachen« in einer Gegenständlichkeitsform und von Gesetzen beherrscht erfasse, von denen ich die methodische Sicherheit (oder wenigstens Wahrscheinlichkeit) haben muß, daß sie für diese Tatsachen nicht mehr gelten? Oder wenn ich bewußt die Folgerungen aus dieser Sachlage ziehe, die so erlangbare

[7] Zur Kritik der politisdien Ökonomie, XL.

[8] Klassenkämpfe. Einleitung, 8-9. Man darf aber nicht vergessen, daß die »naturwissenschaftliche Exaktheit« gerade die »Konstanz« der Elemente voraussetzt. Diese methodische Forderung hat bereits Galilei aufgestellt.

»Exaktheit« von vornherein kritisch betrachte und mein Augenmerk auf jene Momente richte, in denen dieses geschichtliche Wesen, diese entscheidende Veränderung wirklich zum Ausdruck gelangt?

Der geschichtliche Charakter jener »Tatsachen«, die von der Wissenschaft in dieser »Reinheit« erfaßt zu werden scheinen, kommt jedoch in einer noch verhängnisvolleren Weise zur Geltung. Sie sind nämlich als Produkte der geschichtlichen Entwicklung nicht nur in einer ständigen Umwandlung begriffen, sondern *sie sind — gerade in der Struktur ihrer Gegenständlichkeit — Produkte einer bestimmten Geschichtsepoche: des Kapitalismus.* Demzufolge stellt sich jene »Wissenschaft«, die die Art, wie sie unmittelbar gegeben ist, als Grundlage der wissenschaftlich relevanten Tatsächlichkeit und ihre Gegenständlichkeitsform als Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Begriffsbildung anerkennt, einfach und dogmatisch auf den Boden der kapitalistischen Gesellschaft, nimmt ihr Wesen, ihre Gegenstandsstruktur, ihre Gesetzlichkeit unkritisch als unveränderliche Grundlage der »Wissenschaft« hin. Um von diesen »Tatsachen« zu den Tatsachen im wahren Sinne des Wortes fortschreiten zu können, muß ihre geschichtliche Bedingtheit als solche durchschaut, der Standpunkt, von dem aus sie sich unmittelbar ergeben, verlassen werden: sie selbst sind einer geschichtlich-dialektischen Behandlung zu unterwerfen. Denn, wie Marx[9] sagt: »Die fertige Gestalt der ökonomischen Verhältnisse, wie sie sich auf der Oberfläche zeigt, in ihrer realen Existenz, und daher auch in den Vorstellungen, worin die Träger und Agenten dieser Verhältnisse sich über dieselben klar zu werden suchen, sind sehr verschieden von, und in der Tat verkehrt, gegensätzlich zu ihrer inneren, wesentlichen, aber verhüllten Kerngestalt und dem ihr entsprechenden Begriff.« Wenn also die Tatsachen richtig erfaßt werden sollen, so muß vorerst dieser Unterschied zwischen ihrer realen Existenz und ihrer inneren Kerngestalt, zwischen den über sie gebildeten Vorstellungen und ihren Begriffen klar und genau erfaßt werden. Diese Unterscheidung ist die erste Voraussetzung einer wirklich wissenschaftlichen Betrachtung, die nach Marx' Worten[10] »überflüssig wäre, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen«. Es kommt deshalb darauf an, die Erscheinungen einerseits aus dieser ihrer unmittelbaren Gegebenheitsform herauszulösen, die Vermittlungen zu finden, durch die sie auf ihren Kern, auf ihr Wesen bezogen und in ihm begriffen werden können und andererseits das Verständnis dieses ihres Erscheinungscharakters, ihres Scheins als ihrer *notwendigen* Erscheinungsform zu erlangen. Diese Form ist notwendig infolge ihres geschichtlichen Wesens, infolge ihres Gewachsenseins auf dem Boden der kapitalistischen Gesellschaft. Diese doppelte Bestimmung, diese gleichzeitige Anerkennung und Aufhebung des unmittelbaren Seins ist eben die dialektische Beziehung. Der innere Gedankenaufbau des »Kapitals« hat eben hier für die oberflächlichen, in den Gedankenformen der kapitalistischen Entwicklung unkritisch befangenen Leser die größten Schwierigkeiten bereitet. Denn einerseits treibt die Darstellung gerade den kapitalistischen Charakter aller ökonomischen Formen auf die äußerste Spitze, schafft ein gedankliches Milieu, wo diese sich ganz rein auswirken, indem die Gesellschaft als »der Theorie entsprechend«, also ganz rein durchkapitalisiert, bloß aus Kapitalisten und Proletariern bestehend, geschildert wird. Andererseits wird, sobald diese Betrachtungsweise irgendein Resultat zeitigt, sobald diese Erscheinungswelt zur Theorie zu gerinnen scheint, das so gewonnene

[9] Kapital III, 1, 188. Ähnlich ebd. 21, 297 usw. Diese Unterscheidung zwischen Existenz (die in die dialektischen Momente von Schein, Erscheinung und Wesen zerfällt) und Wirklichkeit stammt aus der Logik Hegels. Wie stark die ganze Begriffsbildung des »Kapitals« auf diese Unterschiede aufgebaut ist, kann hier leider nicht erörtert werden. Auch diese Unterscheidung von Vorstellung und Begriff stammt von Hegel.

[10] Kapital III, II, 352.

Resultat sogleich als bloßer Schein, als verkehrte Spiegelung verkehrter Verhältnisse, die »nur der bewußte Ausdruck der scheinbaren Bewegung« ist, aufgelöst.

Erst in diesem Zusammenhang, der die einzelnen Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens als Momente der geschichtlichen Entwicklung in eine *Totalität* einfügt, wird eine Erkenntnis der Tatsachen, als Erkenntnis der *Wirklichkeit* möglich. Diese Erkenntnis geht von den soeben charakterisierten, einfachen, reinen (in der kapitalistischen Welt) unmittelbaren, natürlichen Bestimmungen aus, um von ihnen zu der Erkenntnis der konkreten Totalität, als der gedanklichen Reproduktion der Wirklichkeit fortzuschreiten. Diese konkrete Totalität ist für das Denken keineswegs unmittelbar gegeben. »Das Konkrete ist konkret«, sagt Marx[11], »weil es die Zusammenfassung von vielen Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen.« Der Idealismus verfällt hier der Täuschung, diesen gedanklichen Reproduktionsprozeß der Wirklichkeit mit dem Aufbauprozeß der Wirklichkeit selbst zu verwechseln. Denn, »im Denken erscheint es als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist«. Der vulgäre Materialismus dagegen — mag er sich auch bei Bernstein und anderen noch so modern verkleiden — bleibt bei der Reproduktion der unmittelbaren, der einfachen Bestimmungen des gesellschaftlichen Lebens stehen. Er glaubt, ganz besonders »exakt« zu sein, wenn er diese ohne jede weitere Analyse, ohne Synthese zur konkreten Totalität einfach hinnimmt, wenn er sie in ihrer abstrakten Isoliertheit beläßt und sie nur durch abstrakte, nicht auf die konkrete Totalität bezogene Gesetzmäßigkeiten erklärt. »Die Roheit und Be-griffslosigkeit liegt eben darin«, sagt Marx[12], »das organisch Zusammengehörende zufällig aufeinander zu beziehen, in einen bloßen Reflexionszusammenhang zu bringen.«

Die Roheit und Begriffslosigkeit solcher Reflexionszusammenhänge besteht vor allem darin, daß durch sie der geschichtliche, der vorübergehende Charakter der kapitalistischen Gesellschaft verdunkelt wird und diese Bestimmungen als zeitlose, ewige, allen gesellschaftlichen Formen gemeinsame Kategorien erscheinen. Dies trat am krassesten in der bürgerlichen Vulgärökonomie zutage, jedoch auch der Vulgärmarxismus ging alsbald dieselben Wege. Sobald die dialektische Methode und mit ihr die methodische Herrschaft der Totalität über die einzelnen Momente erschüttert wurde; sobald nicht mehr die Teile im Ganzen ihren Begriff und ihre Wahrheit fanden, sondern statt dessen das Ganze aus der Betrachtung als unwissenschaftlich entfernt oder zur bloßen »Idee« oder »Summe« der Teile verblaßte, mußte der Reflexionszusammenhang der isolierten Teile als zeitloses Gesetz einer jeden menschlichen Gesellschaft erscheinen. Denn der Ausspruch von Marx[13]: »die ProduktionsVerhältnisse jeder Gesellschaft bilden ein Ganzes« ist der methodische Ausgangspunkt und Schlüssel gerade der *historischen* Erkenntnis der gesellschaftlichen Beziehungen. Jede isolierte Einzelkategorie nämlich kann — in dieser Isoliertheit — als in der ganzen gesellschaftlichen Entwicklung immer vorhanden gedacht und behandelt werden. (Ist sie in einer Gesellschaft nicht auffindbar — so ist es eben ein »Zufall«, der die Regel bestätigt.) Der wirkliche Unterschied der Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung äußert sich weit weniger klar und eindeutig in den Veränderungen, denen diese einzelnen, isolierten Teilmomente unterworfen sind, als in den Veränderungen, die *ihre Funktion* in dem Gesamtprozeß der Geschichte, ihre Beziehung auf das Ganze der Gesellschaft erleidet.

---

[11] Zur Kritik der politischen Ökonomie,XXXVI.

[12] Ebd. XIX. Auch die Kategorie des Reflexionszusammenhanges stammt aus der Hegeischen Logik.

[13] Elend der Philosophie, 91.

3.

Diese dialektische Totalitätsbetrachtung, die sich scheinbar so stark von der unmittelbaren Wirklichkeit entfernt, die die Wirklichkeit scheinbar so »unwissenschaftlich« konstruiert, ist in Wahrheit die einzige Methode, die Wirklichkeit gedanklich zu reproduzieren und zu erfassen. Die konkrete Totalität ist also die eigentliche Wirklichkeitskategorie[14]. Die Richtigkeit dieser Auffassung zeigt sich aber erst dann ganz deutlich, wenn wir das reale, materielle Substrat unserer Methode, die kapitalistische Gesellschaft, mit dem ihr innewohnenden Antagonismus der Produktionskräfte und Produktionsverhältnisse in den Mittelpunkt unserer Aufmerksamkeit rücken. Die Methode der Naturwissenschaften, das methodische Ideal jeder Reflexionswissenschaft und jedes Revisionismus kennt keine Widersprüche, keine Antagonismen in ihrem Material. Ist dennoch irgendein Widerspruch zwischen den einzelnen Theorien vorhanden, so ist das nur ein Zeichen für die noch nicht vollendete Stufe der bis dahin erreichten Erkenntnis. Die Theorien, die einander zu widersprechen scheinen, müssen an diesen Widersprüchen ihre Schranken finden, müssen dementsprechend umgewandelt, allgemeineren Theorien subsumiert werden, in denen dann die Widersprüche endgültig verschwinden. Für die gesellschaftliche Wirklichkeit dagegen sind diese Widersprüche kein Zeichen der noch unvollendeten wissenschaftlichen Erfassung der Wirklichkeit, sondern gehören *vielmehr unzertrennbar zu dem Wesen der Wirklichkeit selbst, zu dem Wesen der kapitalistischen Gesellschaft.* Sie werden in der Erkenntnis des Ganzen nicht so aufgehoben, daß sie *aufhören* Widersprüche zu sein. Sondern im Gegenteil: sie werden als notwendige Widersprüche, als die antagonistische Grundlage dieser Produktionsordnung begriffen. Wenn die Theorie, als Erkenntnis der Totalität, einen Weg zur Überwindung dieser Widersprüche, zu ihrer Aufhebung zeigt, so tut sie es, indem sie jene *realen Tendenzen* des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses aufzeigt, die diese Widersprüche *in* der gesellschaftlichen Wirklichkeit, im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung *real* aufzuheben berufen sind.

Der Widerstreit von dialektischer und »kritischer« (oder vulgär-materialistischer, machistischer usw.) Methode selbst ist von diesem Gesichtspunkt aus gesehen ein gesellschaftliches Problem. Das Erkenntnisideal der Naturwissenschaften, das auf die Natur angewendet bloß dem Fortschritt der Wissenschaft dient, erscheint auf die gesellschaftliche Entwicklung gerichtet als ideologisches Kampfmittel der Bourgeoisie. Für sie ist es eine Lebensfrage, ihre eigene Produktionsordnung einerseits so aufzufassen, als wäre sie von zeitlos geltenden Kategorien geformt, also von den ewigen Gesetzen der Natur und der Vernunft zum ewigen Fortbestehen bestimmt, andererseits die sich unabweisbar aufdringenden Widersprüche nicht als zum Wesen dieser Produktionsordnung gehörig, sondern als bloße Oberflächenerscheinungen usw. zu werten. Die Methode der klassischen Ökonomie ist aus diesem ideologischen Bedürfnis entstanden, fand aber auch an dieser Struktur der gesellschaftlichen Wirklichkeit, an dem antagonistischen Charakter der kapitalistischen Produktion ihre Schranke als Wissenschaft. Wenn ein Denker vom Range Ricardos etwa die »Notwendigkeit einer

[14] Leser, die für methodische Fragen tiefer interessiert sind, möchten wir hier darauf aufmerksam machen, daß auch in Hegels Logik die Frage der Beziehung des Ganzen zu den Teilen den dialektischen Übergang von der Existenz zur Wirklichkeit bildet, wobei bemerkt werden muß, daß die dort ebenfalls behandelte Frage von der Beziehung des Innern zum Äußeren auch ein Totalitätsproblem ist. Werke iv, 156 ff. (Die Zitate aus der Logik sind alle der 2. Aufl. entnommen.)

Erweiterung des Marktes mit Erweiterung der Produktion und Wachstum des Kapitals« leugnet, so tut er es (freilich — psychologisch — unbewußt), um die Notwendigkeit der Krisen, in denen der Antagonismus der kapitalistischen Produktion am krassesten zutage tritt, die Tatsache, »daß die bürgerliche Produktionsweise eine Schranke für die freie Entwicklung der Produktionskräfte einschließt«[15], nicht zugeben zu müssen. Was hier noch guten Glaubens geschah, wird freilich in der Vulgärökonomie zur bewußt-verlegenen Apologie der bürgerlichen Gesellschaft. Der Vulgärmarxismus, indem er die dialektische Methode aus der proletarischen Wissenschaft entweder konsequent zu entfernen bestrebt ist, oder sie wenigstens »kritisch« verfeinert, gelangt, gewollt oder ungewollt, zu gleichen Resultaten. So — vielleicht am groteskesten — Max Adler, der die Dialektik als Methode, als Bewegung des Denkens von der Dialektik des Seins, als Metaphysik kritisch zu trennen wünscht und als Gipfelpunkt der »Kritik« zu dem Resultat gelangt, von beiden die Dialektik als »ein Stück positiver Wissenschaft«, die »hauptsächlich gemeint ist, wenn von einer realen Dialektik im Marxismus die Rede ist«, scharf zu unterscheiden. Diese Dialektik, die besser »Antagonismus« genannt werden sollte, »konstatiert einfach eine vorhandene Gegensätzlichkeit zwischen dem Selbstinteresse des Individuums und den sozialen Formen, in die dasselbe gebannt ist«[16]. Damit wird erstens der objektiv ökonomische Antagonismus, der sich in *Klassenkämpfen* ausdrückt, zu einem Konflikt von *Individuum und Gesellschaft* verflüchtigt, aus dem weder das Entstehen noch die Problematik und das Untergehen der kapitalistischen Gesellschaft als notwendig begriffen werden kann, dessen Resultat — gewollt oder ungewollt — auf eine Kantsche Geschichtsphilosophie ausläuft. Zweitens wird auch hier die Struktur der bürgerlichen Gesellschaft als allgemeine Form der Gesellschaft überhaupt fixiert. Denn das von Max Adler hervorgehobene zentrale Problem der realen »Dialektik oder besser Antagonismus« ist nichts anderes als eine der typischen Formen, in denen der antagonistische Charakter der kapitalistischen Gesellschaftsordnung ideologisch zum Ausdruck gelangt. Jedoch ob diese Verewigung des Kapitalismus von der ökonomischen Basis oder von den ideologischen Gebilden aus, ob naiv-unbekümmert oder kritisch-verfeinert geschieht, läuft im Wesen der Sache auf dasselbe hinaus.

So ist mit dem Verwerfen oder Verwischen der dialektischen Methode zugleich die Erkennbarkeit der Geschichte verlorengegangen. Es soll damit nicht behauptet werden, daß einzelne Persönlichkeiten, Epochen usw. der Geschichte ohne dialektische Methode nicht mehr oder weniger genau beschrieben werden könnten. Es handelt sich vielmehr darum, daß auf diese Weise das Erfassen der Geschichte *als einheitlichen Prozesses* unmöglich wird. (Diese Unmöglichkeit zeigt sich in der bürgerlichen Wissenschaft einerseits in der Form von abstrakten soziologischen Geschichtskonstruktionen, Typus Comte-Spencer, deren innere Widersprüche von der modernen bürgerlichen Geschichtstheorie, am schärfsten von Rickert, überzeugend dargelegt wurden, andererseits in der Form der Forderung einer »Philosophie der Geschichte«, deren Verhältnis zur geschichtlichen Wirklichkeit wiederum als methodisch unlösbares Problem erscheint.) Der Gegensatz zwischen Beschreibung eines Teiles der Geschichte und der Geschichte als einheitlichem Prozeß ist aber kein Unterschied des Umfanges, also etwa der von Spezial- und Universalgeschichte, sondern ein methodischer Gegensatz, ein Gegensatz des Gesichtspunktes. Die Frage der einheitlichen Erfassung des Geschichtsprozesses taucht notwendig bei der Behandlung einer jeden Epoche, eines jeden Teilgebietes usw. auf. Hier zeigt sich nun die ausschlaggebende Bedeutung der dialektischen Totalitätsbetrachtung. Denn es ist durchaus möglich, daß jemand ein

[15] Marx Theorien über den Mehrwert, II. II. 305-9.

[16] Marxistische Probleme, 77.

geschichtliches Ereignis im wesentlichen ganz richtig erkennt und beschreibt, ohne daß er deshalb fähig wäre, dieses Ereignis als das, was es wirklich, was es seiner wirklichen Funktion nach in dem geschichtlichen Ganzen, dem es zugehört, ist, erfassen zu können; also ohne es in der Einheit des Geschichtsprozesses zu begreifen. Ein sehr bezeichnendes Beispiel hierfür ist die Stellungnahme Sismondis zur Krisenfrage[17]. Er ist letzten Endes daran gescheitert, daß er zwar die immanenten Entwicklungstendenzen sowohl von Produktion wie von Distribution richtig erkannt hat, diese jedoch, da er trotz seiner sonst scharfsinnigen Kritik am Kapitalismus in den kapitalistischen Gegenständlichkeitsformen befangen blieb, als voneinander unabhängige Bewegungskomplexe auffassen mußte, »nicht begreifend, daß die Distributionsverhältnisse nur die Produktionsverhältnisse sub alia specie sind«. So daß er demselben Schicksal verfällt, dem die falsche Dialektik Proudhons verfallen ist; er »verwandelt die verschiedenen Teilstücke der Gesellschaft in ebenso-viele Gesellschaften für sich«[18].

Die Kategorie der Totalität hebt also — wir wiederholen — keineswegs ihre Momente zu einer unterschiedslosen Einheitlichkeit, zu einer Identität auf. Die Erscheinungsform ihrer Selbständigkeit, ihrer Eigengesetzlichkeit, die sie in der kapitalistischen Produktionsordnung besitzen, enthüllt sich nur insofern als bloßer Schein, daß sie in eine dialektisch-dynamische Beziehung zueinander geraten, daß sie als die dialektisch-dynamischen Momente eines -ebenfalls dialektisch-dynamischen — Ganzen begriffen werden. »Das Resultat wozu wir gelangen«, sagt Marx[19], »ist nicht, daß Produktion, Distribution, Austausch, Konsumtion identisch sind, sondern daß sie alle Glieder einer Totalität bilden, Unterschiede innerhalb einer Einheit… Eine bestimmte Form der Produktion bestimmt also bestimmte Formen der Konsumtion, Distribution, des Austausches und *bestimmte Verbältnisse dieser verschiedenen Momente zueinander*… Es findet Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Momenten statt. Dies ist der Fall bei jedem organischen Ganzen.«

Aber auch bei der Kategorie der Wechselwirkung darf nicht stehengeblieben werden. Wenn die Wechselwirkung als bloße gegenseitige kausale Einwirkung zweier sonst unveränderlicher Gegenstände aufgefaßt würde, so kämen wir der Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit um keinen Schritt näher, als die eindeutigen Kausalreihen des vulgären Materialismus (oder die funktionellen Beziehungen des Machismus usw.) geführt haben. Wechselwirkung findet ja auch statt, wenn etwa eine stehende Billardkugel von einer sich bewegenden getroffen wird: die erste kommt in Bewegung, die zweite wird infolge des Stoßes aus ihrer ursprünglichen Richtung abgelenkt usw. Die Wechselwirkung, die hier gemeint ist, muß über die wechselseitige Beeinflussung *sonst unveränderlicher Objekte* hinausgehen. Und sie geht gerade in ihrer Beziehung zum Ganzen darüber hinaus: die Beziehung zum Ganzen wird die Bestimmung, die die *Gegenständlichkeitsform* eines jeden Objektes der Erkenntnis bestimmt; jede wesentliche und für die Erkenntnis relevante Veränderung drückt sich als Veränderung der Beziehung zum Ganzen und *damit* als Veränderung der Gegenständlichkeitsform selbst aus[20]. Marx hat diesen Gedanken an unzähligen Stellen seiner Werke klar ausgesprochen. Ich zitiere nur eine der bekanntesten Stellen[21]: »Ein Neger ist ein Neger. In bestimmten

[17] Elend der Philosophie, 92.

[18] Theorien über den Mehrwert, III, 55, 93-94.

[19] Zur Kritik der politischen Ökonomie,XXXIV.

[20] Der besonders raffinierte Opportunismus Cunows zeigt sich darin, daß er — trotz seiner gründlichen Kenntnis der Schriften von Marx — den Begriff des Ganzen (Gesamtheit, Totalität) unversehens in den der »Summe« verwandelt, wodurch jede dialektische Beziehung aufgehoben wird. Vgl. die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie, II, 155-157.

[21] Lohnarbeit und Kapital, 24-25.

Verhältnissen wird er erst zum Sklaven. Eine Baumwollspinnmaschine ist eine Maschine zum Baumwollspinnen. Nur in bestimmten Verhältnissen wird sie zu Kapital. Aus diesen Verhältnissen herausgerissen ist sie so wenig Kapital wie Gold an und für sich Geld oder der Zucker der Zuckerpreis ist.« Diese ununterbrochene Veränderung der Gegenständlichkeitsformen aller gesellschaftlichen Phänomene in ihrer ununterbrochenen, dialektischen Wechselwirkung aufeinander, die Entstehung der Erkennbarkeit eines Gegenstandes aus seiner Funktion in der *bestimmten* Totalität, in der er fungiert, macht die dialektische Totalitätsbetrachtung — und sie allein! — fähig, die *Wirklichkeit als gesellschaftliches Geschehen* zu begreifen. Denn nur hier lösen sich jene fetischistischen Gegenständlichkeitsformen, die die kapitalistische Produktion notwendig produziert, in einen zwar als notwendig erkannten Schein, aber doch in einen Schein auf. Ihre Reflexionszusammen-hänge, ihre »Gesetzmäßigkeiten«, die zwar ebenfalls notwendig aus diesem Boden entstehen, die aber die wirklichen Zusammenhänge der Gegenstände verdecken, erweisen sich als die notwendigen Vorstellungen der Agenten der kapitalistischen Produktionsordnung. Sie sind also Gegenstände der Erkenntnis, aber der Gegenstand, der in ihnen und durch sie erkannt wird, ist nicht die kapitalistische Produktionsordnung selbst, sondern die Ideologie der in ihr herrschenden Klasse.

Nur das Zerreißen dieser Hülle ermöglicht die geschichtliche Erkenntnis. Denn die Reflexionsbestimmungen der fetischistischen Gegenständlichkeitsformen haben ja gerade die Funktion, die Phänomene der kapitalistischen Gesellschaft als übergeschichtliche Wesenheiten erscheinen zu lassen. Die Erkenntnis der wirklichen Gegenständlichkeit eines Phänomens, die Erkenntnis seines historischen Charakters und die Erkenntnis seiner wirklichen Funktion im gesellschaftlichen Ganzen bilden also einen ungeteilten Akt der Erkenntnis. Diese Einheit wird von der scheinwissenschaftlichen Betrachtungsweise zerrissen. So ist z. B. die Erkenntnis des — für die Ökonomie fundamentalen — Unterschiedes zwischen konstantem und variablem Kapital erst durch die dialektische Methode möglich geworden; die klassische Ökonomie vermochte über die Unterscheidung zwischen fixem und zirkulierendem Kapital nicht hinauszukommen. Und zwar keineswegs zufällig. Denn »das variable Kapital ist nur eine besondre historische Erscheinungsform des Fonds von Lebensmitteln oder des Arbeitsfonds, den der Arbeiter zu seiner Selbsterhaltung und Reproduktion bedarf, und den er in allen Systemen der gesellschaftlichen Produktion selbst produzieren und repro-duzieren muß. Der Arbeitsfonds fließt ihm nur beständig in der Form von Zahlungsmitteln seiner Arbeit zu, weil sein eigenes Produkt sich beständig in der Form des Kapitals von ihm entfernt.. . Die Warenform des Produkts und die Geldform der Ware verkleiden die Transaktion«[22].

Diese, die Wirklichkeit verhüllende Funktion des fetischistischen Scheines, der alle Phänomene der kapitalistischen Gesellschaft umgibt, geht aber noch weiter, als bloß ihren historischen, d. h. transitorischen, vorübergehenden Charakter zu verhüllen. Oder besser gesagt: *diese* Verhüllung wird nur dadurch möglich, daß alle Gegenständlichkeitsformen, in denen dem Menschen der kapitalistischen Gesellschaft seine Umwelt — notwendig — unmittelbar erscheint, in erster Reihe die ökonomischen Kategorien, ihr eigenes Wesen als Gegenständlichkeitsformen, als Kategorien der *Beziehungen der Menschen zueinander* ebenfalls verhüllen; daß sie als Dinge und Beziehungen zwischen Dingen erscheinen. Darum muß die dialektische Methode mit dem Zerreißen der Ewigkeitshülle der Kategorien zugleich ihre Dinghaftigkeitshülle zerreißen, um den Weg zur Erkenntnis der Wirklichkeit freizulegen. »Die Ökonomie«, sagt Engels in seiner Besprechung der »Kritik der politischen Ökonomie« von Marx, »handelt nicht von Dingen, sondern von Verhältnissen zwischen Personen und in letzter Instanz zwischen Klassen; diese

[22] Kapital. Hamburg 1914. i, 530.

Verhältnisse sind aber stets *an Dinge gebunden* und *erscheinen als Dinge«*[23]. Mit dieser Erkenntnis erweist sich erst die Totalitätsbetrachtung der dialektischen Methode-als Wirklichkeitserkenntnis des gesellschaftlichen Geschehens. Die dialektische Beziehung der Teile auf das Ganze konnte noch als bloße methodische Gedankenbestimmung erscheinen, in der die die gesellschaftliche Wirklichkeit wirklich konstituierenden Kategorien ebensowenig hervortreten, wie in den Reflexionsbestimmungen der bürgerlichen Ökonomie; deren Überlegenheit über letztere mithin eine rein methodologische Angelegenheit wäre. Die Differenz ist aber eine viel tiefere und prinzipiellere. Denn dadurch, daß in jeder ökonomischen Kategorie eine bestimmte Beziehung zwischen den Menschen auf einer bestimmten Stufe ihrer gesellschaftlichen Entwicklung zum Vorschein kommt, bewußt gemacht und auf ihren Begriff gebracht wird, kann erst die Bewegung der menschlichen Gesellschaft selbst in ihrer inneren Gesetzlichkeit, zugleich als Produkt der Menschen selbst und von Kräften, die aus ihren Beziehungen entstanden, sich ihrer Kontrolle entwunden haben, begriffen werden. Die ökonomischen Kategorien werden also im doppelten Sinne dialektisch-dynamisch. Sie stehen in lebendiger Wechselwirkung zueinander als »rein« ökonomische Kategorien und verhelfen zur Erkenntnis eines jeweiligen zeitlichen Querschnittes durch die gesellschaftliche Entwicklung. Indem sie aber aus menschlichen Beziehungen entstanden, in dem Umwandlungsprozeß menschlicher Beziehungen funktionieren, wird in dieser ihrer Wechselbeziehung zu dem wirklichen Substrat ihrer Wirksamkeit der Gang der Entwicklung selbst sichtbar. D. h., die Produktion und Reproduktion einer bestimmten ökonomischen Totalität, deren Erkenntnis die Aufgabe der Wissenschaft ist, schlägt notwendig, die »reine« Ökonomie allerdings transzendierend, jedoch ohne auf irgendwelche transzendenten Kräfte Bezug nehmen zu müssen, in den Produktions- und Reproduktionsprozeß einer bestimmten Gesamtgesellschaft um. Diesen Charakter der dialektischen Erkenntnis hat Marx oft klar und scharf hervorgehoben. So z. B.[24]: »Der kapitalistische Produktionsprozeß, im Zusammenhang betrachtet, oder als Reproduktionsprozeß, produziert also nicht nur Ware, nicht nur Mehrwert, er produziert und reproduziert das Kapitalverhältnis selbst, auf der einen Seite den Kapitalisten, auf der andren den Lohnarbeiter.«

4.

Dieses Sichselbstsetzen, Sichselbstproduzieren und -reproduzieren ist aber eben: *Wirklichkeit.* Dies hat schon Hegel klar erkannt und in einer Marx nahe verwandten, wenn auch noch allzu abstrakten, sich selbst mißverstehenden und darum Mißverständnisse ermöglichenden Form ausgedrückt. »Was wirklich ist, ist in sich notwendig«, sagt er in seiner Rechtsphilosophie[25]. »Die Notwendigkeit besteht darin, daß das Ganze in die Begriffsunterschiede dirimiert sei und daß dieses Dirimierte eine feste und aushaltende Bestimmtheit abgebe, die nicht totfest ist, sondern in der Auflösung sich immer erzeugt.« Aber gerade hier, wo die tiefe Verwandtschaft des historischen Materialismus zur Philosophie Hegels im Wirklichkeitsproblem, in der Funktion der Theorie als *Selbsterkenntnis der Wirklichkeit* klar zum Ausdruck gelangt, muß sogleich — wenn auch nur in einigen Worten — auf den nicht minder entscheidenden Trennungspunkt zwischen beiden hingewiesen werden. Dieser Trennungspunkt ist

---

[23] Vgl. den Aufsatz: »Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats«.

[24] Kapital II, 541.

[25] Zusatz zu § 270. Philosophische Bibliothek, S. 354.

ebenfalls das Problem der Wirklichkeit, das Problem der Einheit des Geschichtsprozesses. Marx wirft Hegel (und noch mehr seinen immer stärker auf Fichte und Kant zurückfallenden Nachfolgern) vor, daß er die Dualität von Denken und Sein, von Theorie und Praxis, von Subjekt und Objekt nicht wirklich überwunden hat; daß seine Dialektik — als innere, reale Dialektik des Geschichtsprozesses — ein bloßer Schein ist; daß er gerade auf dem entscheidenden Punkte nicht über Kant hinausgekommen; daß seine Erkenntnis bloß eine Erkenntnis *über* eine — an sich wesensfremde -Materie, nicht aber die Selbstbekenntnis *dieser* Materie, der menschlichen Gesellschaft ist. »Schon bei Hegel hat«,vso lauten die entscheidenden Sätze dieser Kritik[26], »der absolute Geist der Geschichte an der Masse sein Material und seinen entsprechenden Ausdruck erst in der Philosophie. Der Philosoph erscheint indessen nur als Organ, in dem der absolute Geist, der die Geschichte macht, nach Ablauf der Bewegung nachträglich zum Bewußtsein kommt. Auf dieses nachträgliche Bewußtsein des Philosophen reduziert sich sein Anteil an der Geschichte, denn die wirkliche Bewegung vollbringt der absolute Geist unbewußt. Der Philosoph kommt also post festum.« Hegel läßt also »den absoluten Geist als absoluten Geist nur zum Schein die Geschichte machen… Da der absolute Geist nämlich erst post festum im Philosophen als schöpferischer Weltgeist zum Bewußtsein kommt, so existiert seine Fabrikation der Geschichte nur im Bewußtsein, in der Meinung und Vorstellung der Philosophen, nur in der spekulativen Einbildung.« Diese Begriffs-mythologie des Hegelianismus ist von der kritischen Tätigkeit des jungen Marx endgültig erledigt worden.

Es ist aber kein Zufall, daß die Philosophie, der gegenüber Marx zur »Selbstverständigung« durchdrang, bereits eine — auf Kant gerichtete — rückläufige Bewegung des Hegelianismus gewesen ist, eine Bewegung, die die Unklarheiten und inneren Unsicherheiten Hegels selbst dazu benützt hat, die revolutionären Elemente aus der Methode auszumerzen, um die reaktionären Inhalte, die reaktionäre Begriffsmythologie, die Überreste der kontemplativen Zweiheit von Denken und Sein mit der homogen reaktionären Philosophie des damaligen Deutschlands in Einklang zu bringen. Indem Marx den vorwärtsweisenden Teil der Hegeischen Methode, die Dialektik, als Wirklichkeitserkenntnis aufnahm, hat er sich nicht nur von der Nachfolge Hegels scharf getrennt, sondern zugleich die Philosophie Hegels selbst entzweigespalten. Er hat die geschichtliche Tendenz, die in Hegels Philosophie steckt, mit äußerster Folgerichtigkeit auf die Spitze getrieben: alle Phänomene der Gesellschaft und des vergesellschafteten Menschen radikal in geschichtliche Probleme verwandelt, indem er das reale Substrat der geschichtlichen Entwicklung konkret aufgezeigt und methodisch fruchtbar gemacht hat. An diesem Maßstab, der von ihm selbst entdeckt und methodisch gefordert wurde, ist die Hegeische Philosophie gemessen worden und wurde zu leicht gefunden. Die mythologisierenden Überreste von »ewigen Werten«, die von Marx aus der Dialektik ausgeschieden wurden, liegen im Grunde genommen auf derselben Ebene der Reflexionsphilosophie, die Hegel sein ganzes Leben lang heftig und bitter bekämpft hat, gegen die er seine ganze philosophische Methode, den Prozeß und die konkrete Totalität, die Dialektik und die Geschichte aufgeboten hat. Die Marxsche Kritik Hegels ist also die direkte Fortsetzung und Weiterführung jener Kritik, die Hegel selbst an Kant und Fichte ausgeübt hat[27]. So entstand einerseits die dialektische Methode von Marx als konsequente

[26] Nachlaß II, 187.

[27] Es ist nicht überraschend, daß Cunow gerade an diesem Punkt, wo Marx Hegel radikal überwunden hat, Marx wiederum durch den — kantianisch gewendeten -Hegel zu korrigieren versucht. Er stellt der rein historischen Auffassung des Staates bei Marx, den Hegelschen Staat »als ewigen Wert« gegenüber, dessen »Fehler«, worunter seine Funktionen als Instrument der Klassenunterdrückung verstanden werden sollen, nur als »historische Dinge« zu gelten haben, »die aber über Wesenheit, Bestimmung und Zielrichtung des Staates nicht entscheiden«. Daß (für Cunow) Marx hier hinter Hegel zurückbleibt, stammt daher, daß er diese Frage

Weiterführung dessen, was Hegel selbst angestrebt, aber nicht konkret erreicht hat. Und andererseits blieb der tote Körper des geschriebenen Systems als Beute von Philologen und Systemfabrikanten übrig.

Der Punkt der Trennung ist aber die Wirklichkeit. Hegel vermochte nicht zu den wirklichen treibenden Kräften der Geschichte durchzudringen. Teils weil zur Zeit der Entstehung seines Systems diese Kräfte noch nicht klar und sichtbar genug gewesen sind. Weshalb er gezwungen war, in den Völkern und in ihrem Bewußtsein (dessen reales Substrat in seinem uneinheitlichen Bestände von Hegel nicht durchschaut und so zum »Volksgeist« mythologisiert wurde) die eigentlichen Träger der geschichtlichen Entwicklung zu erblicken. Teils weil er selbst — trotz seiner sehr energischen entgegengesetzten Bestrebungen — in der platonisch-kantischen Betrachtungsweise, in der Zweiheit von Denken und Sein, von Form und Materie befangen blieb. Wenn er auch der eigentliche Entdecker der Bedeutung der konkreten Totalität gewesen ist, wenn sein Denken auch stets darauf gerichtet war, jede Abstraktheit zu überwinden, so blieb für ihn doch die Materie -echt platonisch — mit einem »Makel der Bestimmtheit« behaftet. Und diese einander widerstrebenden und sich bekämpfenden Tendenzen konnten in seinem System nicht zur gedanklichen Klärung gelangen. Sie stehen oft unvermittelt, widerspruchsvoll und unausgeglichen nebeneinander und der endgültige (scheinbare) Ausgleich, den sie im System selbst fanden, mußte dem entsprechend eher der Vergangenheit als der Zukunft zugewendet sein[28]. Kein Wunder, daß die bürgerliche Wissenschaft schon sehr früh gerade diese Seiten Hegels als die wesentlichen hervorgehoben und weiterentwickelt hat. Gerade dadurch wurde aber der — revolutionäre — Kern seines Denkens, selbst für Marxisten, so gut wie vollständig verdunkelt.

Begriffsmythologie ist stets nur der gedankliche Ausdruck dafür, daß den Menschen eine Grundtatsache ihres Daseins, deren Folgen sie sich unmöglich erwehren können, unerfaßbar geblieben ist. Die Unfähigkeit, in den Gegenstand selbst einzudringen, bekommt den gedanklichen Ausdruck von transzendenten bewegenden Kräften, die die Wirklichkeit, die Beziehung zwischen den Gegenständen, unsere Beziehungen zu ihnen, ihre Veränderung im Geschichtsprozeß in einer mythologischen Weise aufbauen und gestalten. Indem Marx und Engels »die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens, als das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte«[29] erkannt haben, haben sie erst die Möglichkeit und den Standpunkt gewonnen, mit jeder Mythologie abzurechnen. Der absolute Geist Hegels war die letzte dieser großartigen mythologischen Formen, eine Form, in der bereits das Ganze und seine Bewegung — wenn auch seines wirklichen Wesens unbewußt — zum Ausdruck kam. Wenn im historischen Materialismus, die Vernunft, »die immer existiert hat, nur nicht immer in der vernünftigen Form«[30] durch das Auffinden ihres wahren Substrats, der Grundlage, von wo aus das menschliche Leben seiner selbst wirklich bewußt werden kann, ihre »vernünftige« Form erlangt, so hat sich — wenn auch in einer Vernichtung der

---

»politisch, nicht vom Standpunkt des Soziologen betrachtet«, 1. c. I. 308. Man sieht, die ganze Überwindung der Hegeischen Philosophie existiert für die Opportunisten nicht; wenn sie nicht auf den vulgären Materialismus oder auf Kant zurückgehen, so benutzen sie die reaktionären Inhalte der Staatsphilosophie Hegels zur Ausmerzung der revolutionären Dialektik aus dem Marxismus, zur gedanklichen Verewigung der bürgerlichen Gesellschaft.

[28] Sehr bezeichnend hierfür ist Hegels Stellung zur Nationalökonomie. (Rechtsphilosophie, § 189.) Er erkennt ganz klar ihr methodisches Grundproblem, als Problem von Zufall und Notwendigkeit (sehr ähnlich zu Engels: Ursprung, 183 bis 184, Feuerbach, 44). Er ist aber außerstande, die grundlegende Bedeutung des materiellen Substrats der Ökonomie, die Beziehung der Menschen zueinander zu erblicken; es bleibt für ihn ein »Wimmeln von Willkür«, und seine Gesetze erhalten eine »Ähnlichkeit mit dem Planetensystem«. 1. c, 336.

[29] Engels: Brief an J. Bloch, 21. ix. 1890. Dokumente des Sozialismus II, 71.

[30] Nachlaß 1, 38 r.

Hegelschen Lehre — gerade das Programm seiner Philosophie der Geschichte verwirklicht. Im Gegensatz zur Natur, betont Hegel[31], in der »die Veränderung ein Kreislauf ist, Wiederholung *des* Gleichen«, geht die Veränderung der Geschichte »nicht bloß an der Oberfläche, sondern im Begriffe vor. Der Begriff selber ist es, der berichtigt wird.«

5.

Erst in diesem Zusammenhange kann der Ausgangspunkt des dialektischen Materialismus: »es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt«, über das bloß Theoretische hinausweisen, zur Frage der Praxis werden. Denn erst hier, wo der Kern des Seins sich als gesellschaftliches Geschehen enthüllt hat, kann das Sein als bisher freilich unbewußtes Produkt menschlicher Tätigkeit erscheinen, und diese Tätigkeit selbst wiederum als das entscheidende Element der Umwandlung des Seins. Reine Naturbeziehungen oder zu Naturbeziehungen mystifizierte gesellschaftliche Formen stehen dem Menschen einerseits als starre, fertige — im Wesen — unwandelbare Gegebenheiten gegenüber, deren Gesetze er sich höchstens nutzbar machen, deren Gegenstandsstruktur er höchstens zu erfassen, niemals aber zu umwälzen fähig ist. Andererseits wirft eine solche Auffassung des Seins die Möglichkeit der Praxis ins individuelle Bewußtsein. Die Praxis wird zur Tätigkeitsform des vereinzelten Individuums: zur Ethik. Der Versuch Feuerbachs, Hegel zu überwinden, ist an diesem Punkte gescheitert: er ist ebenso wie der deutsche Idealismus und weit mehr als Hegel selbst beim vereinzelten Individuum der »bürgerlichen Gesellschaft« stehengeblieben.

Die Forderung von Marx, die »Sinnlichkeit«, den Gegenstand, die Wirklichkeit als menschliche sinnliche Tätigkeit zu fassen[32], bedeutet ein Bewußtwerden des Menschen über sich als Gesellschaftswesen, über den Menschen als -gleichzeitiges — Subjekt und Objekt des gesellschaftlich-geschichtlichen Geschehens. Der Mensch der feudalen Gesellschaft konnte über sich als Gesellschaftswesen nicht bewußt werden, weil seine gesellschaftlichen Beziehungen selbst noch vielfach einen naturhaften Charakter besessen haben, weil die Gesellschaft selbst in ihrer Gesamtheit viel zu wenig einheitlich durchorganisiert und in ihrer Einheitlichkeit sämtliche Beziehungen von Mensch zu Mensch umfassend war, um im Bewußtsein als *die* Wirklichkeit des Menschen zu erscheinen. (Die Frage des Aufbaues und der Einheit der feudalen Gesellschaft gehört nicht hierher.) Die bürgerliche Gesellschaft vollzieht diesen Vergesellschaftungsprozeß der Gesellschaft. Der Kapitalismus reißt alle sowohl raumzeitlich trennenden Schranken zwischen den einzelnen Ländern und Gebieten, wie die rechtlichen Scheidewände der Ständeschichtungen nieder. In seiner Welt der formalen Gleichheit aller Menschen verschwinden immer mehr jene ökonomischen Beziehungen, die den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur unmittelbar geregelt haben. Der Mensch wird — im wahren Sinne des Wortes — Gesellschaftswesen. Die Gesellschaft *die* Wirklichkeit für den Menschen.

So wird die Erkenntnis der Gesellschaft als Wirklichkeit nur auf dem Boden des Kapitalismus, der bürgerlichen Gesellschaft möglich. Die Klasse jedoch, die als geschichtlicher Träger dieser Umwälzung auftritt, die Bourgeoisie, vollzieht diese ihre Funktion noch unbewußt; die gesellschaftlichen Mächte, die sie entfesselt hat, jene

---

31 Die Vernunft in der Geschichte. Phil. Bibl. 1, 133 bis 134.

32 Feuerbach, 61 bis 64.

Mächte, die ihrerseits sie selbst zur Herrschaft getragen haben, stehen ihr wie eine zweite, aber seelenlosere, undurchschaubarere Natur, als die des Feudalismus gewesen ist, gegenüber[33]. Erst mit dem Auftreten des Proletariats vollendet sich die Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Und sie vollendet sich eben, indem im Klassenstandpunkt des Proletariats der Punkt gefunden ist, von wo aus das Ganze der Gesellschaft sichtbar wird. Nur weil es für das Proletariat ein Lebensbedürfnis, eine Existenzfrage ist, die vollste Klarheit über seine Klassenlage zu erlangen; weil seine Klassenlage nur in der Erkenntnis der ganzen Gesellschaft begreifbar wird; weil seine Handlungen diese Erkenntnis zur unumgänglichen Voraussetzung haben, ist im historischen Materialismus zugleich die Lehre »von den Bedingungen der Befreiung des Proletariats« und die Lehre von der Wirklichkeit des Gesamtprozesses der gesellschaftlichen Entwicklung entstanden. Die Einheit von Theorie und Praxis ist also nur die andere Seite der geschichtlich-gesellschaftlichen Lage des Proletariats, daß von seinem Standpunkt Selbsterkenntnis und Erkenntnis der Totalität zusammenfallen, daß es zugleich Subjekt und Objekt der eigenen Erkenntnis ist.

Denn die Berufenheit, die Menschheitsentwicklung um eine Stufe höher zu führen, beruht, wie Hegel[34] (allerdings noch über die Völker) richtig bemerkt hat, darauf, daß diese »Stufen der Entwicklung als *unmittelbare natürliche Prinzipien* vorhanden« sind und jenem Volke (d. h. jener Klasse), »dem solches Moment als *natürliches* Prinzip zukommt, ist die Vollstreckung desselben … übertragen«. Diesen Gedanken konkretisiert Marx[35] für die gesellschaftliche Entwicklung in voller Klarheit: »Wenn die sozialistischen Schriftsteller dem Proletariat diese weltgeschichtliche Rolle zuschreiben, so geschieht dies keineswegs, … weil sie die Proletarier für Götter halten. Vielmehr umgekehrt. Weil die Abstraktion von aller Menschlichkeit, selbst von dem Schein der Menschlichkeit im ausgebildeten Proletariat praktisch vollendet ist, weil in den Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze zusammengefaßt sind, weil der Mensch in ihm sich selbst verloren, aber zugleich nicht nur das theoretische Bewußtsein dieses Verlustes gewonnen hat, sondern auch unmittelbar durch die nicht mehr abzuweisende, nicht mehr zu beschönigende, absolut gebieterische Not — dem praktischen Ausdruck der Notwendigkeit — zur Empörung gegen diese Unmenschlichkeit gezwungen ist, darum kann und muß das Proletariat sich selbst befreien. Es kann sich aber nicht selbst befreien, ohne seine eigenen Lebensbedingungen aufzuheben. Es kann aber seine eigenen Lebensbedingungen nicht aufheben, ohne *alle* unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft, die sich in seiner Situation zusammenfassen, aufzuheben.« So ist das methodische Wesen des historischen Materialismus von der »praktisch-kritischen Tätigkeit« des Proletariats nicht zu trennen: beide sind Momente desselben Entwicklungsprozesses der Gesellschaft. So ist aber auch die Wirklichkeitserkenntnis, die die dialektische Methode leistet, vom Klassenstandpunkt des Proletariats ebenfalls nicht zu trennen. Die »austromarxistische« Fragestellung von der methodischen Trennung der »reinen« Wissenschaft des Marxismus vom Sozialismus[36] ist, wie alle ähnlichen Fragen, ein Scheinproblem. Denn die marxistische Methode, die materialistische Dialektik als Wirklichkeitserkenntnis ergibt sich nur vom Klassenstandpunkt, vom Kampfstandpunkt des Proletariats. Das Verlassen dieses Standpunkts führt vom historischen Materialismus weg, wie andererseits sein Erringen direkt in den Kampf des Proletariats hineinführt.

---

[33] Über die Gründe dieser Sachlage vgl. den Aufsatz Klassenbewußtsein.

[34] Rechtsphilosophie, § 346 bis 347. 1. c, 273.

[35] Nachlaß II, 133

[36] Hilferding: Finanzkapital, vm bis ix.

Dieses Herauswachsen des historischen Materialismus aus dem »unmittelbaren, natürlichen« Lebensprinzip des Proletariats, dieses Sichergeben der totalen Wirklichkeitserkenntnis von seinem Klassenstandpunkt aus, bedeutet aber keineswegs, daß diese Erkenntnis oder die methodische Einstellung auf sie nun dem Proletariate als Klasse (und erst recht nicht den einzelnen Proletariern) unmittelbar und natürlich gegeben wäre. Im Gegenteil. Das Proletariat ist allerdings das erkennende Subjekt dieser Erkenntnis der gesellschaftlichen Gesamtwirklichkeit. Es ist aber kein erkennendes Subjekt im Sinne der kantischen Methode, wo Subjekt als das definiert wird, was niemals Objekt werden kann. Es ist kein unbeteiligter Zuschauer dieses Prozesses. Das Proletariat ist nicht bloß handelnder und leidender Teil dieses Ganzen, sondern das Aufsteigen und die Entwicklung seiner Erkenntnis einerseits und sein Aufsteigen und seine Entwicklung selbst im Laufe der Geschichte andererseits sind nur zwei Seiten desselben realen Prozesses. Nicht nur daß die Klasse selbst von spontanen, unbewußten Handlungen der unmittelbaren verzweifelten Abwehr (etwa Maschinenzerstörung als ganz krasses Anfangsbeispiel) angefangen sich erst allmählich, im stetigen gesellschaftlichen Kampfe »zur Klasse gebildet« hat. Auch das Bewußtsein über die gesellschaftliche Wirklichkeit, über die eigene Klassenlage und die aus ihr entspringende historische Berufenheit, die Methode der materialistischen Geschichtsauffassung sind Produkte desselben Entwicklungsprozesses, den der historische Materialismus — zum erstenmal in der Geschichte — adäquat und in seiner Wirklichkeit erkennt.

Die Möglichkeit der marxistischen Methode ist mithin ebenso ein Produkt des Klassenkampfes, wie irgend ein Resultat politischer oder wirtschaftlicher Natur. Auch die Entwicklung des Proletariats spiegelt die innere Struktur der von ihm — zum erstenmal — erkannten Geschichte der Gesellschaft. »Ihr Resultat erscheint daher ebenso beständig als ihr vorausgesetzt, wie ihre Voraussetzungen als ihre Resultate erscheinen[37].« Der methodische Gesichtspunkt der Totalität, den wir als Zentralproblem, als Voraussetzung der Erkenntnis der Wirklichkeit kennengelernt haben, ist im doppelten Sinne ein Produkt der Geschichte. Erstens ist erst durch jene ökonomische Entwicklung, die das Proletariat hervorgebracht hat, durch das Entstehen des Proletariats selbst (also auf einer bestimmten Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung), durch die so entstandene Umformung des Subjekts und Objekts der Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit die formale objektive Möglichkeit des historischen Materialismus als Erkenntnis überhaupt entstanden. Zweitens ist aber erst im Laufe der Entwicklung des Proletariats selbst diese formale Möglichkeit zu einer realen Möglichkeit geworden. Denn die Möglichkeit, den Sinn des Geschichtsprozesses als dem Prozeß selbst immanent innewohnend aufzufassen und nicht mehr als transzendente, mythologisierende oder ethische Sinngebung auf ein an sich sinnesfremdes Material zu beziehen, setzt ein hochentwickeltes Bewußtsein des Proletariats über seine eigene Lage, ein — relativ — hochentwickeltes Proletariat, also eine lange, vorangehende Entwicklung voraus. Es ist der Weg von der Utopie zur Wirklichkeitserkenntnis; der Weg von den transzendenten Zielsetzungen der ersten großen Denker der Arbeiterbewegung bis zur Klarheit der Kommune von 1871: daß die Arbeiterklasse »keine Ideale zu verwirklichen«, sondern »nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen« hat; der Weg von der Klasse »gegenüber dem Kapital« zu der Klasse »für sich selbst«.

Aus dieser Perspektive erscheint die revisionistische Trennung von Bewegung und Endziel als Rückfall auf das primitivste Niveau der Arbeiterbewegung. Denn das Endziel ist kein Zustand, der am Ende der Bewegung, unabhängig von ihr, von dem Weg, den sie zurücklegt, irgendwo, als »Zukunftsstaat« auf das Proletariat wartet; ein Zustand, den

[37] Kapital in, ii, 408.

man deshalb im Tageskampf ruhig vergessen kann und höchstens in Sonntagspredigten als erhebendes Moment den Alltagssorgen gegenüber betont. Es ist auch kein »Sollen«, keine »Idee«, die dem »wirklichen« Prozeß regulativ zugeordnet wäre. Das Endziel ist vielmehr jene *Beziehung zum Ganzen* (zum Ganzen der Gesellschaft als Prozeß betrachtet), durch die jedes einzelne Moment des Kampfes erst seinen revolutionären Sinn erhält. Eine Beziehung, die jedem Moment gerade in seiner einfachen und nüchternen Alltäglichkeit innewohnt, die aber erst durch ihr Bewußtwerden wirklich wird und dadurch dem Moment des Tageskampfes, durch die offenbar gewordene Beziehung zum Ganzen, Wirklichkeit verleiht; es aus der bloßen Tatsächlichkeit, der bloßen Existenz zur Wirklichkeit erhebt. Es darf aber auch nicht vergessen werden, daß jedes Bestreben, das »Endziel« oder das »Wesen« des Proletariats usw. vor jeder Befleckung in und durch die Beziehung mit dem — kapitalistischen — Dasein rein zu bewahren, letzten Endes zu derselben Entfernung vom Erfassen der Wirklichkeit, von der »praktisch-kritischen Tätigkeit«, zu demselben Rückfallen in die utopische Dualität von Subjekt und Objekt, von Theorie und Praxis führt, wohin der Revisionismus geführt hat[38].

Die praktische Gefahr einer jeden solchen dualistischen Auffassung zeigt sich darin, daß das richtunggebende Moment für die *Handlungen* verlorengeht. Sobald nämlich jener Boden der Wirklichkeit, der allein durch den dialektischen Materialismus errungen werden kann (aber auch stets neu errungen werden muß), verlassen wird, sobald man also auf dem »natürlichen« Boden der Existenz, der bloßen, der nackten und rohen Empirie stehenbleibt: stehen das Subjekt der Handlung und das Milieu der »Tatsachen«, in dem sich seine Handlung abzuspielen hat, als schroff und überganglos getrennte Prinzipien einander gegenüber. Und es ist ebenso wenig möglich, den subjektiven Willen, Wunsch oder Entschluß dem objektiven Sachzusammenhange der Tatsachen aufzuzwingen, wie es möglich ist, in den Tatsachen selbst ein richtunggebendes Moment für die Handlungen aufzufinden. Eine Situation, in der die »Tatsachen« eindeutig für oder gegen eine bestimmte Richtung des Handelns sprechen, hat es nie gegeben und kann es und wird es nie geben. Und je gewissenhafter die Tatsachen — in dieser ihrer Isoliertheit, d. h. in ihren Reflexionszusammenhängen — erforscht werden, desto weniger können sie eindeutig in eine bestimmte Richtung weisen. Und daß ein bloß subjektiver Entschluß wiederum an der Wucht der unbegriffenen und automatisch »gesetzmäßig« wirkenden Tatsachen zerschellen muß, versteht sich von selbst. So zeigt sich die Wirklichkeitsbetrachtung der dialektischen Methode, gerade im Problem des Handelns, als die einzige, die eine *Richtung* für die Handlungen aufzuzeigen fähig ist. Die objektive und subjektive Selbsterkenntnis des Proletariats auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung ist zugleich die Erkenntnis über den damals erreichten Stand der gesellschaftlichen Entwicklung. In dem Wirklichkeitszusammenhang, in dem Beziehen aller Teilmomente auf ihr ihnen innewohnendes, nur nicht klargemachtes Wurzeln im Ganzen, hebt sich die Fremdheit der somit begriffenen Tatsachen auf: es werden in ihnen jene Tendenzen sichtbar, die auf den Mittelpunkt der Wirklichkeit, auf das, was man Endziel zu nennen pflegt, hinstreben. Indem aber dieses Endziel nicht als abstraktes Ideal dem Prozeß gegenübersteht, sondern als Moment der Wahrheit und Wirklichkeit, als konkreter Sinn der jeweilig erreichten Stufe dem konkreten Moment innewohnt, ist seine Erkenntnis gerade die Erkenntnis jener Richtung, die die auf das Ganze gerichteten Tendenzen (unbewußt) einschlagen; jener Richtung, die gerade im gegebenen Moment das richtige Handeln — vom Standpunkt und im Interesse des Gesamtprozesses, der Befreiung des Proletariats — konkret zu bestimmen berufen ist.

---

[38] Vgl. darüber die Polemik Sinowjews gegen Guesde und sein Verhalten zum Krieg in Stuttgart. »Gegen den Strom«, 470 bis 471. Sowie das Buch Lenins »Der Radikalismus als Kinderkrankheit des Kommunismus«

Die gesellschaftliche Entwicklung steigert aber ständig die Spannung zwischen Teilmoment und Ganzem. Gerade weil der immanente Sinn der Wirklichkeit in immer stärkerem Glanze aus ihr herausstrahlt, ist der Sinn des Geschehens immer tiefer innewohnend in die Alltäglichkeit, die Totalität in die raum-zeitliche Momenthaftigkeit der Erscheinung versenkt. Der Weg des Bewußtseins im Prozeß der Geschichte wird nicht ausgeglichener, sondern im Gegenteil immer schwerer und verantwortungsvoller. Darum ist die Funktion des orthodoxen Marxismus, seine Überwindung von Revisionismus und Utopismus kein einmaliges Erledigen falscher Tendenzen, sondern ein sich immer erneuernder Kampf gegen die verführende Wirkung bürgerlicher Auffassungsformen auf das Denken des Proletariats. Diese Orthodoxie ist keine Hüterin von Traditionen, sondern die immer wache Verkünderin der Beziehung des gegenwärtigen Augenblicks und seiner Aufgaben zur Totalität des Geschichtsprozesses. Und so bleiben die Worte des »kommunistischen Manifestes« über die Aufgaben der Orthodoxie und ihrer Träger, der Kommunisten, unveraltet in Geltung: »Die Kommunisten unterscheiden sich von den übrigen proletarischen Parteien *nur* dadurch, daß sie einerseits in den verschiedenen nationalen Kämpfen der Proletarier die gemeinsamen, von der Nationalität unabhängigen Interessen des *gesamten* Proletariats hervorheben und zur Geltung bringen, andererseits dadurch, daß sie in den verschiedenen Entwicklungsstufen, welche der Kampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie durchläuft, das Interesse der *Gesamtbewegung* vertreten.«

März 1919.

Rosa Luxemburg als Marxist

> Die Ökonomen erklären uns, wie man unter den obigen gegebenen Verhältnissen produziert; was sie uns aber nicht erklären, ist, wie diese Verhältnisse selbst produziert werden, d. h. die historische Bewegung, die sie ins Leben ruft.
> Marx: Elend der Philosophie.

1.

Nicht die Vorherrschaft der ökonomischen Motive in der Geschichtserklärung unterscheidet entscheidend den Marxismus von der bürgerlichen Wissenschaft, sondern der Gesichtspunkt der Totalität. Die Kategorie der Totalität, die allseitige, bestimmende Herrschaft des Ganzen über die Teile ist das Wesen der Methode, die Marx von Hegel übernommen und originell zur Grundlage einer ganz neuen Wissenschaft umgestaltet hat. Die kapitalistische Trennung des Produzenten vom Gesamtprozeß der Produktion, die Zerstückelung des Arbeitsprozesses in Teile, die die menschliche Eigenart des Arbeiters unberücksichtigt lassen, die Atomisierung der Gesellschaft in planlos und zusammenhanglos drauflosproduzierende Individuen usw. mußte auch das Denken, die Wissenschaft und Philosophie des Kapitalismus tiefgehend beeinflussen. Und das gründlich Revolutionäre der proletarischen Wissenschaft besteht nicht bloß darin, daß sie der bürgerlichen Gesellschaft revolutionäre Inhalte gegenüberstellt, sondern in allererster Reihe in dem revolutionären Wesen der Methode selbst. *Die Herrschaft der Kategorie der Totalität ist der Träger des revolutionären Prinzips in der Wissenschaft.*

Dieses revolutionäre Prinzip der Hegeischen Dialektik wurde — unbeschadet aller konservativen Inhalte Hegels — vielfach vor Marx erkannt, ohne daß sich aus dieser Erkenntnis eine revolutionäre Wissenschaft hätte entwickeln können. Nur bei Marx ist die Hegeische Dialektik, nach Herzens Worten, wirklich eine »Algebra der Revolution« geworden. Sie ist es aber nicht einfach durch die materialistische Umkehrung geworden. Vielmehr konnte in und durch diese Umkehrung das revolutionäre Prinzip der Hegelschen Dialektik nur darum zum Vorschein kommen, weil das Wesen der Methode, der Gesichtspunkt der Totalität, die Betrachtung aller Teilerscheinungen als Momente des Ganzen, des dialektischen Prozesses, der als Einheit von Gedanken und Geschichte gefaßt ist, aufrecht erhalten wurde. Die dialektische Methode bei Marx geht auf die Erkenntnis der Gesellschaft als Totalität aus. Während die bürgerliche Wissenschaft jenen — einzelwissenschaftlich-methodologisch notwendigen und nützlichen — Abstraktionen, die einerseits infolge der sachlichen Absonderung der Forschungsobjekte, andererseits infolge der wissenschaftlichen Arbeitsteilung und Spezialisierung entstehen, entweder naiv realistisch eine »Wirklichkeit« oder »kritisch« eine Autonomie zuschreibt, hebt der Marxismus diese Sonderungen, indem er sie zu dialektischen Momenten erhebt und herabdrückt, auf. Die abstrahierende Isolierung der Elemente, sowohl eines ganzen Forschungsgebietes wie einzelner Problemkomplexe oder Begriffe innerhalb eines Forschungsgebietes, ist freilich unvermeidlich. Das Entscheidende bleibt aber, ob diese Isolierung nur Mittel zur Erkenntnis des Ganzen ist, d. h. stets dem richtigen Gesamtzusammenhang, den sie voraussetzt und fordert, einverleibt wird, oder ob die abstrakte Erkenntnis des isolierten Teilgebietes ihre »Autonomie« bewahrt, Selbstzweck bleibt. Für den Marxismus gibt es also letzten Endes keine selbständige

Rechtswissenschaft, Nationalökonomie, Geschichte usw., sondern nur eine einzige, einheitliche — geschichtlich-dialektische — Wissenschaft von der Entwicklung der Gesellschaft als Totalität.

Der Gesichtspunkt der Totalität bestimmt aber nicht nur den Gegenstand, sondern auch das Subjekt der Erkenntnis. Die bürgerliche Wissenschaft betrachtet die Erscheinungen der Gesellschaft — bewußt oder unbewußt, naiv oder sublimiert — stets vom Standpunkt des Individuums[1]. Und vom Standpunkt des Individuums kann sich keine Totalität ergeben, höchstens Aspekte eines Teilgebietes, meistens aber nur Fragmentarisches: zusammenhanglose »Tatsachen« oder abstrakte Teilgesetze. Die Totalität des Gegenstandes kann nur dann gesetzt werden, wenn das setzende Subjekt selbst eine Totalität ist; wenn es deshalb, um sich selbst zu denken, den Gegenstand als Totalität zu denken gezwungen ist. Diesen Gesichtspunkt der Totalität als Subjekt stellen in der modernen Gesellschaft einzig und allein *die Klassen* vor. Marx hat also, indem er besonders im »Kapital« jedes Problem von diesem Augenpunkt aus betrachtet, Hegel, bei dem noch ein Schwanken der Gesichtspunkte zwischen »großem Individuum« und abstraktem Volksgeist vorlag, hier noch entschiedener und fruchtbarer, wenn auch bei seinen Nachfolgern viel seltener verstanden, korrigiert, als in der Frage von »Idealismus« oder »Materialismus«. Die klassische Ökonomie und noch mehr ihre Vulgarisatoren haben die kapitalistische Entwicklung stets vom Standpunkt *des einzelnen Kapitalisten* betrachtet und sich deshalb in eine Reihe von unlösbaren Widersprüchen und Scheinproblemen verwickelt. Marx bricht im »Kapital« radikal mit dieser Methode. Nicht als ob er nun — agitatorisch — jedes Moment sofort und ausschließlich vom Standpunkt des Proletariats betrachten würde. Aus solcher Einseitigkeit könnte nur eine neue Vulgärökonomie mit sozusagen verkehrten Vorzeichen entstehen. Vielmehr, indem er die Probleme der ganzen kapitalistischen Gesellschaft als Probleme der sie aufbauenden Klassen, der der Kapitalisten und der Proletarier *als Gesamtheiten* betrachtet. Inwiefern hierdurch eine ganze Reihe von Fragen in vollkommen neue Beleuchtung rückt, wie neue Probleme entstehen, die die klassische Ökonomie nicht einmal zu erblicken, geschweige denn zu lösen imstande war, wie viele ihrer Scheinprobleme in Nichts aufgelöst werden: dies zu untersuchen kann nicht die Aufgabe dieser Zeilen, die nur auf das methodische Problem hinweisen wollten, sein. Es kommt hier nur darauf an, auf die beiden Voraussetzungen einer wahrhaften, nicht spielerischen Handhabung der dialektischen Methode, wie dies bei den Epigonen Hegels der Fall war, auf die Forderung der Totalität sowohl als gesetzten Gegenstand wie als setzendes Subjekt scharf hinzuweisen.

2.

Rosa Luxemburgs Hauptwerk »Die Akkumulation des Kapitals« nimmt nach Jahrzehnten der Vulgarisierung des Marxismus das Problem von diesem Punkte auf. Diese Verflachung des Marxismus, seine Umbiegung ins Bürger-lich-»Wissenschaftliche« fand seinen ersten klaren und offenen Ausdruck in Bernsteins »Voraussetzungen des Sozialismus«. Es ist durchaus kein Zufall, daß dasselbe Kapitel dieses Buches, das mit einem Sturmlauf gegen die dialektische Methode im Namen der exakten »Wissenschaft« beginnt, mit dem Anwurf des Blanquismus gegen Marx selbst endet. Es ist kein Zufall, denn in dem Augenblick, wo der Gesichtspunkt der Totalität, der Ausgangspunkt und das Ziel, die Voraussetzung und die Forderung der dialektischen Methode fallen gelassen

[1] Daß dies nicht zufällig ist, sondern aus dem Wesen der bürgerlichen Gesellschaft folgt, hat Marx in bezug auf die ökonomischen Robinsonaden überzeugend nachgewiesen. Zur Kritik der politischen Ökonomie, Einleitung, xiu ff.

wird; in dem Augenblick, wo die Revolution nicht als Moment des Prozesses, sondern als isolierter, von der Gesamtentwicklung abgetrennter Akt aufgefaßt wird, muß das Revolutionäre von Marx als Rückfall in die primitive Periode der Arbeiterbewegung, in den Blanquismus erscheinen. Und mit dem Prinzip der Revolution, als Folge der kategoriellen Herrschaft der Totalität, zerfällt das ganze System des Marxismus. Bernsteins Kritik ist auch als Opportunismus viel zu opportunistisch, um in dieser Hinsicht alle Forderungen zutage treten zu lassen[2].

Aber der dialektische Gang der Geschichte, den sie vor allem aus dem Marxismus auszumerzen trachteten, hat den Opportunisten dennoch auch hier die notwendigen Konsequenzen aufgezwungen. Die wirtschaftliche Entwicklung des imperialistischen Zeitalters hat die Scheinangriffe auf das kapitalistische System, die »wissenschaftliche« Analyse seiner — im Interesse der »objektiven und exakten Wissenschaft« — isoliert betrachteten Erscheinungen immer unmöglicher gemacht. Man mußte sich nicht nur politisch entscheiden, ob man für oder gegen den Kapitalismus Stellung nimmt. Auch theoretisch mußte die Entscheidung fallen. Und sie lautete: entweder die Gesamtentwicklung der Gesellschaft marxistisch als Totalität zu betrachten, dann aber das Phänomen des Imperialismus theoretisch und praktisch zu bewältigen, oder aber dieser Begegnung auszuweichen, indem man sich auf die einzelwissenschaftliche Untersuchung vereinzelter Momente beschränkt. Der monographische Gesichtspunkt verschließt am sichersten den Horizont vor dem Problem, vor dessen Erblicken der ganzen, opportunistisch gewordenen Sozialdemokratie grauste. Indem sie auf vereinzelten Gebieten »exakte« Beschreibungen, für Einzelfälle »zeitlos geltende Gesetze« fand, verschwamm die Trennung des Imperialismus von der vorhergehenden Periode. Man befand sich im Kapitalismus »überhaupt«-dessen Bestehen ihnen immer mehr geradeso dem Wesen der menschlichen Vernunft entsprechend, genau so »naturgesetzlich« vorkam wie Ricardo und seinen Nachfolgern, den bürgerlichen Vulgärökonomen. Es wäre eine unmarxistische und undialektische Fragestellung, wenn wir darauf ausgingen, zu untersuchen, ob der praktische Opportunismus diesen theoretischen Rückfall in die Methodologie der Vulgärökonomen verursacht hat oder umgekehrt. Für die Betrachtungsweise des historischen Materialismus gehören beide Tendenzen zusammen: sie bilden das gesellschaftliche Milieu des sozialdemokratischen Vorkriegszustandes; das Milieu, aus dem die theoretischen Kämpfe um Rosa Luxemburgs »Akkumulation des Kapitals« einzig verstanden werden können.

Denn die Debatte, von Bauer, Eckstein usw. geführt, drehte sich nicht um die Frage, ob die Lösung des Problems der Akkumulation des Kapitals, die Rosa Luxemburg vorschlug, sachlich richtig oder falsch war. Man stritt im Gegenteil darum, ob hier überhaupt ein Problem vorlag und bestritt mit der äußersten Heftigkeit das Vorhandensein eines wirklichen Problems. Vom methodischen Standpunkt der Vulgärökonomie ist dies durchaus verständlich, ja notwendig. Denn, wenn die Frage der Akkumulation einerseits als ein Einzelproblem der Nationalökonomie behandelt, andererseits vom Standpunkte des Einzelkapitalisten betrachtet wird, so liegt hier in der Tat überhaupt kein Problem vor[3].

Diese Ablehnung des ganzen Problems hängt eng damit zusammen, daß die Kritiker Rosa Luxemburgs an dem entscheidenden Abschnitt des Buches (»Die geschichtlichen Bedingungen der Akkumulation«) achtlos vorbeigegangen sind und die Frage konsequent

---

[2] Dies gibt übrigens auch Bernstein selbst zu. »Nun hatte ich in der Tat«, sagt er, »mit Rücksicht auf die Agitationsbedürfnisse der Partei nicht immer die letzten Folgerungen aus meinen kritischen Sätzen gezogen.« Voraussetzungen, IX. Ausgabe, 260.

[3] In ihrer Antikritik weist dies Rosa Luxemburg besonders für ihren ernstesten Kritiker, Otto Bauer, unwiderlegbar nach, *66* ff.

in der Form gestellt haben: ob die Formeln von Marx, die auf Grundlage der methodologisch isolierenden Annahme einer nur aus Kapitalisten und Proletariern bestehenden Gesellschaft beruhen, richtig sind und wie man sie am besten auslegen kann. Daß diese Annahme bei Marx selbst nur eine methodologische war, um das Problem klarer zu fassen, von der aber zur umfassenderen Fragestellung, zur Einstellung der Frage in die Totalität der Gesellschaft fortgeschritten werden muß, haben die Kritiker ganz übersehen. Sie haben übersehen, daß Marx in bezug auf die sogenannte ursprüngliche Akkumulation im ersten Band des »Kapital« diesen Schritt selbst getan hat; sie haben — bewußt oder unbewußt -verschwiegen, daß das ganze »Kapital« gerade in bezug auf diese Frage ein Fragment ist, das gerade dort abbricht, wo dieses Problem aufgerollt werden muß; daß dementsprechend Rosa Luxemburg nichts anderes getan hat, als das Fragment von Marx in seinem Sinne zu Ende zu denken und seinem Geiste gemäß zu ergänzen.

Sie haben dennoch ganz folgerichtig gehandelt. Denn vom Standpunkt des einzelnen Kapitalisten, vom Standpunkt der Vulgärökonomie muß dieses Problem tatsächlich nicht gestellt werden. Vom Standpunkt des einzelnen Kapitalisten erscheint die wirtschaftliche Wirklichkeit als eine von ewigen Naturgesetzen beherrschte Welt, deren Gesetzen er sein Tun und Lassen anzupassen hat. Die Realisierung des Mehrwertes, die Akkumulation vollzieht sich für ihn (allerdings selbst hier nur sehr oft, durchaus nicht immer) in der Form eines Tausches mit anderen Einzelkapitalisten. Und das ganze Problem der Akkumulation ist auch nur das einer Form der mannigfachen Wandlungen, die die Formeln G-W-G und W-G-W im Laufe der Produktion, Zirkulation usw. aufnehmen. So wird die Frage der Akkumulation für die Vulgärökonomie eine einzelwissenschaftliche Detailfrage, die mit dem Schicksal des Gesamtkapitalismus so gut wie überhaupt nicht verbunden ist, deren Lösung die Richtigkeit der Marxschen »Formeln« hinreichend garantiert, die ! höchstens — wie bei Otto Bauer — »zeitgemäß« verbessert werden müssen. Daß mit diesen Formeln die ökonomische Wirklichkeit prinzipiell niemals erfaßt werden kann, da die Voraussetzung der Formeln eine Abstraktion von dieser Gesamtwirklichkeit ist (Betrachtung der Gesellschaft, als ob sie nur aus Kapitalisten und Proletariern bestünde), daß also die Formeln nur zur Klarlegung des Problems, als Sprundbrett zur Einstellung des richtigen Problems dienen können, haben Bauer und seine Genossen ebensowenig begriffen, wie seinerzeit die Ricardo-Schüler die marxistischen Fragestellungen.

»Die Akkumulation des Kapitals« nimmt die Methode und die Fragestellung des jungen Marx, des »Elend der Philosophie« wieder auf. So wie dort die geschichtlichen Bedingungen analysiert werden, die die Ökonomie Ricardos rnöglich und geltend gemacht haben, so wird hier dieselbe Methode auf die fragmentarischen Untersuchungen aus dem II. bis III. Band des »Kapital« angewendet. Die bürgerlichen Ökonomen, als ideologische Vertreter des aufstrebenden Kapitalismus, mußten die von Smith-Ricardo aufgefundenen »Naturgesetze« mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit identifizieren, um in der kapitalistischen Gesellschaft die einzig mögliche, der »Natur« des Menschen und der Vernunft entsprechende Gesellschaft zu finden. Ebenso mußte die Sozialdemokratie als ideologischer Ausdruck jener kleinbürgerlich gewordenen Arbeiteraristokratie, die an der imperialistischen Ausbeutung der ganzen Welt in der letzten Phase des Kapitalismus mitinteressiert war, seinem notwendigen Schicksal, dem Weltkriege, jedoch auszuweichen versuchte, die Entwicklung so auffassen, als ob die kapitalistische Akkumulation in jenem luftleeren Raume der mathematischen Formeln (also problemlos, also ohne Weltkrieg) sich zu vollziehen in der Lage wäre. Sie fielen damit in bezug auf politische Einsicht und Voraussicht tief hinter jene großbürgerlich-kapitalistisch interessierten Schichten zurück, die an der imperialistischen Ausbeutung samt ihren kriegerischen Folgen interessiert waren. Sie konnten aber eben hierdurch schon damals

ihren heutigen Posten theoretisch beziehen: Hüter des ewigen Bestandes der kapitalistischen Wirtschaftsordnung. Hüter vor den schicksalhaft-katastrophalen Konsequenzen zu sein, zu denen jene wahren Exponenten des imperialistischen Kapitalismus hellseherisch-blind hintrieben. So wie die Identifikation der Ricardoschen »Naturgesetze« mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit ein ideologischer Selbstschutz des aufstrebenden Kapitalismus gewesen ist, so ist die Marx-Auslegung der österreichischen Schule, ihre Identifikation der Marxschen Abstraktionen mit der Totalität der Gesellschaft ein Selbstschutz der »Rationalität« des untergehenden Kapitalismus. Und ebenso wie die Totalitätsbetrachtung des jungen Marx die facieshippocratica des damals noch blühenden Kapitalismus grell beleuchtet hat, so bekommt die letzte Blüte des Kapitalismus in der Betrachtung Rosa Luxemburgs, durch die Einfügung seiner Grundprobleme in die Totalität des Geschichtsprozesses, den Charakter eines grausigen Totentanzes, eines Oedi-pusweges dem unvermeidlichen Schicksal entgegen.

3.

Rosa Luxemburg hat der Widerlegung der »marxistischen« Vulgärökonomie eine eigene, posthum erschienene Broschüre gewidmet. Diese Widerlegung hätte aber ihre darstellerisch wie methodisch richtigste Stelle am Ende des zweiten Abschnittes »der Akkumulation des Kapitals« selbst, als vierter Waffengang in der Behandlung dieser Schicksalsfrage der kapitalistischen Entwicklung gefunden. Denn das darstellerisch Eigentümliche dieses Buches ist, daß es zum überwiegenden Teile problemgeschichtlichen Untersuchungen gewidmet ist. Nicht nur, daß die Marxsche Analyse der einfachen und der erweiterten Reproduktion Ausgangspunkt der Untersuchung überhaupt und Auftakt zur endgültigen, sachlichen Behandlung des Problems selbst bildet. Der Kern des Buches ist die sozusagen literaturgeschichtliche Zergliederung der großen Debatten in der Akkumulationsfrage: der Debatte Sismondis mit Ricardo und seiner Schule, der von Rodbertus mit Kirchmann, der der Narodniki mit den russischen Marxisten.

Aber auch in dieser Darstellungsweise steht Rosa Luxemburg nicht außerhalb der Marxschen Tradition. Ihre Art der Komposition bedeutet vielmehr ebenfalls eine Rückkehr zum originellen, unverfälschten Marxismus: zur Darstellungsweise von Marx selbst. Denn sein erstes, reifes, vollendetes und abschließendes Werk, »Das Elend der Philosophie« widerlegt Proudhon in der Weise, daß es auf die wirklichen Quellen seiner Anschauungen, auf Ricardo einerseits, auf Hegel andererseits zurückgreift. Die Analyse: wo, wie und vor allem warum Proudhon Ricardo und Hegel mißverstehen *mußte,* ist die Quelle des Lichtes, das die Selbstwidersprüche Proudhons nicht nur erbarmungslos durchleuchtet, sondern bis zu den dunklen, ihm selbst unbekannten Gründen hinabdringt, aus denen diese Irrtümer hervorquellen: bis zu den Klassenverhältnissen, deren theoretischer Ausdruck seine Anschauungen sind. Denn »die ökonomischen Kategorien sind nur die theoretischen Ausdrücke, die Abstraktionen der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse« sagt Marx[4]. Und wenn sein theoretisches Hauptwerk diese Art der problemgeschichtlichen *Darstellung* wegen seines Umfanges und der Fülle der darin behandelten Einzelprobleme nur teilweise zuließ, so darf dies die *sachliche Gleichartigkeit der Problembehandlung* nicht verdecken. »Kapital« und »Theorien über den Mehrwert« sind dem Wesen der Sache nach ein Werk, dessen innerer Aufbau eine

[4] Elend der Philosophie, 90.

inhaltliche Erfüllung des im »Elend der Philosophie« blendend und auch darstellerisch großzügig skizzierten und gestellten Problems bedeutet.

Diese innere Form der Problemgestaltung führt wieder auf das Zentralproblem der dialektischen Methode, auf die richtig verstandene Herrschaftsstellung der Totalitätskategorie und damit auf die Hegeische Philosophie zurück. Die philosophische Methode Hegels, die stets — am hinreißendsten in der »Phänomenologie des Geistes« — zugleich Geschichte der Philosophie und Philosophie der Geschichte war, ist in diesem wesentlichen Punkte von Marx niemals fallen gelassen worden. Denn die Hegeische — dialektische -Ineinssetzung von Denken und Sein, die Auffassung ihrer Einheit als Einheit und Totalität eines Prozesses bildet auch das Wesen der Geschichtsphilosophie des historischen Materialismus. Selbst die materialistische Polemik gegen die »ideologische« Auffassung der Geschichte richtet sich mehr gegen die Epigonen Hegels als gegen den Meister selbst, der in dieser Hinsicht Marx viel näher stand, als es dieser im Kampfe gegen die »idealistische« Erstarrung der dialektischen Methode zeitweise gedacht haben mag. Der »absolute« Idealismus der Hegel-Epigonen bedeutet nämlich eine Auflösung der ursprünglichen Totalität des Systems[5], eine Ablösung der Dialektik von der lebendigen Geschichte und damit — letzten Endes — eine Aufhebung der dialektischen Einheit von Denken und Sein. Aber der dogmatische Materialismus der Marx-Epigonen wiederholt dieselbe Auflösung der konkreten Totalität der geschichtlichen Wirklichkeit. Wenn ihre Methode auch nicht zur leeren Gedankenschematik entartet wie die der Hegel-Epigonen, so erstarrt sie zu einer mechanisch-einzelwissenschaftlichen Vulgärökonomie. Wenn jene hierdurch die Fähigkeit verloren haben, die geschichtlichen Ereignisse mit ihren rein ideologischen Konstruktionen zu treffen, so erweisen sich diese als ebensp unfähig, sowohl den Zusammenhang der sogenannten »ideologischen« Formen der Gesellschaft mit ihrer ökonomischen Grundlage, wie die Ökonomie selbst als Totalität, als gesellschaftliche Wirklichkeit zu begreifen.

Für die dialektische Methode dreht es sich — was immer sie behandelt -stets um dasselbe Problem: um die Erkenntnis der Totalität des Geschichtsprozesses. Darum verlieren für sie »ideologische« und »ökonomische« Probleme ihre gegenseitige starre Fremdheit und fließen ineinander über. *Die Problemgeschichte wird tatsächlich zu einer Geschichte der Probleme.* Der literarische, der wissenschaftliche Ausdruck eines Problems erscheint als Ausdruck einer gesellschaftlichen Ganzheit, als Ausdruck ihrer Möglichkeiten, Grenzen und Probleme. Die literaturgeschichtliche Problembehandlung kann damit am reinsten die Problematik des Geschichtsprozesses ausdrücken. Die Geschichte der Philosophie wird zur Philosophie der Geschichte.

Darum ist es durchaus kein Zufall, daß die beiden grundlegenden Werke, mit denen die Wiedergeburt des Marxismus theoretisch beginnt, Rosa Luxemburgs »Akkumulation des Kapitals« und Lenins »Staat und Revolution« auch darstellerisch auf diese Form des jungen Marx zurückgreifen. Um das sachliche Problem ihrer Werke dialektisch vor unseren Augen entstehen zu lassen, geben sie eine gewissermaßen literaturgeschichtliche Darstellung der Entstehung ihrer Probleme. Und indem sie den Wandel und den Umschlag jener Anschauungen zergliedern, die ihrer Problemstellung vorangehen, indem sie jede solche Etappe der gedanklichen Klärung oder Verwirrung in der geschichtlichen Gesamtheit ihrer Bedingungen und Folgen betrachten, lassen sie *den historischen Prozeß selbst,* dessen Frucht ihre eigene Problemstellung und Lösung sachlich ist, in sonst

---

[5] Über die Beziehung Hegels zu seinen Nachfolgern vgl. die ausgezeichnete Abhandlung des Hegelianers Lassalle: »Die Hegeische und die Rosenkranzsche Logik«, Werke. Cassirer, Bd. vi. Inwiefern Hegel selbst sein eigenes System zu falschen Erfüllungen führt und hier von Marx tiefgehend korrigiert und entscheidend weitergeführt wird, vgl. den Aufsatz: »Was ist orthodoxer Marxismus?«

unerreichbarer Lebendigkeit entstehen. Es gibt keinen größeren Unterschied als den dieser Methode und den der »Berücksichtigung der Vorgänger« in der bürgerlichen Wissenschaft (zu der auch die sozialdemokratischen Theoretiker durchwegs gehören). Denn indem diese zwischen Theorie und Geschichte methodisch unterscheidet, indem sie die Einzelprobleme prinzipiell-methodisch von einander absondert, also das Problem der Totalität aus Gründen der exakten Wissenschaftlichkeit ausschaltet, wird die Problemgeschichte für das Problem selbst ein sachlicher und darstellerischer Ballast; etwas, was nur für die Fachgelehrten von Interesse sein kann, dessen grenzenlose Ausdehnbarkeit den wahren Sinn für die wirklichen Probleme immer mehr verdeckt und ein geistloses Spezialistentum großzüchtet.

Infolge dieser Anknüpfung an die darstellerisch-methodischen Traditionen von Marx und Hegel wird die Problemgeschichte Lenins zu einer inneren Geschichte der europäischen Revolutionen des XIX. Jahrhunderts; und die literargeschichtliche Darstellung Rosa Luxemburgs erwächst zur Geschichte der Kämpfe um die Möglichkeit und Ausbreitung des kapitalistischen Systems. Die ersten großen Erschütterungen des noch unentwickelten, aufstrebenden Kapitalismus, die großen Krisen von 1815 und 1818/19 leiten in der Form von Sismondis »Nouveaux Principes d' Economie Politique« den Kampf ein. Es handelt sich um die — dem Ziele nach reaktio- ! näre — erste Erkenntnis von der Problematik des Kapitalismus. Die unentwickelte Form des Kapitalismus drückt sich ideologisch in den gleich einseitigen und schiefen Gesichtspunkten der Gegner aus. Während die reaktionäre Skepsis Sismondis in den Krisen ein Zeichen der Unmöglichkeit der Akkumulation erblickte, leugnet der noch ungebrochene Optimismus der Wortführer der neuen Produktionsordnung die Notwendigkeit der Krisen, das Vorhandensein einer Problematik überhaupt. Am Ende der Reihe hat sich die soziale Schichtung der Fragenden und die gesellschaftliche Bedeutung ihrer Antworten bereits vollkommen umgedreht: es ist bereits — wenn auch noch längst nicht hinreichend bewußt — das Schicksal der Revolution, der Untergang des Kapitalismus zum Thema geworden. Daß die Marxsche Analyse diesen Bedeutungswandel theoretisch entscheidend beeinflußt hat, ist ein Zeichen dafür, daß auch die ideologische Führung der Gesellschaft der Bourgeoisie immer mehr zu entgleiten beginnt. Während aber hier in der theoretischen Stellungnahme der Narodniki ihre kleinbürgerlich-reaktionäre Wesensart offen zutage tritt, ist es interessant, zu beobachten, wie sich die »Marxisten« Rußlands immer stärker zu ideologischen Vorkämpfern der kapitalistischen Entwicklung herausbilden. Sie werden zu den ideologischen Erben des sozialen Optimismus von Say, Mac Culloch usw. in bezug auf die Entwicklungsmöglichkeiten des Kapitalismus. »Die ›legalen‹ russischen Marxisten haben«, sagt Rosa Luxemburg[6], »über ihre Widersacher, die ›Volkstümler‹, zweifellos gesiegt, sie haben aber zu viel gesiegt… Es handelte sich darum, ob der Kapitalismus im allgemeinen und insbesondere in Rußland entwicklungsfähig sei, und die genannten Marxisten haben diese Fähigkeit so gründlich dargetan, daß sie sogar die Möglichkeit der ewigen Dauer des Kapitalismus theoretisch nachgewiesen haben. Es ist klar, daß, wenn man die schrankenlose Akkumulation des Kapitals annimmt, man auch die schrankenlose Lebensfähigkeit des Kapitals bewiesen hat.… Ist die kapitalistische Produktionsweise imstande, schrankenlos die Steigerung der Produktionskräfte, den ökonomischen Fortschritt zu sichern, dann ist sie unüberwindlich.«

Hier setzt der vierte und letzte Waffengang um das Problem der Akkumulation, der Waffengang Otto Bauers gegen Rosa Luxemburg ein. Die Frage des sozialen Optimismus hat einen neuen Funktionswechsel erfahren. Der Zweifel an der Möglichkeit der

---

[6] Akkumulation des Kapitals, 296. 1. Auflage.

Akkumulation streift bei Rosa Luxemburg seine absolutistische Form ab. Er wird zur *geschichtlichen* Frage der *Bedingungen* der Akkumulation und damit zur Gewißheit, daß eine schrankenlose Akkumulation unmöglich ist. Die Akkumulation wird dadurch, daß sie in ihrem gesellschaftlichen Gesamtmilieu behandelt wird, dialektisch. Sie erwächst zur Dialektik des ganzen kapitalistischen Systems. »In dem Moment«, sagt Rosa Luxemburg[7], »wo das Marxsche Schema der erweiterten Reproduktion der Wirklichkeit entspricht, zeigt es den Ausgang, die historische Schranke der Akkumulationsbewegung an, also das Ende der kapitalistischen Produktion. Die Unmöglichkeit der Akkumulation bedeutet kapitalistisch die Unmöglichkeit der weiteren Entfaltung der Produktivkräfte und damit die objektive geschichtliche Notwendigkeit des Untergangs des Kapitalismus. Daraus ergibt sich die widerspruchsvolle Bewegung der letzten, imperialistischen Phase als der Schlußperiode in der geschichtlichen Laufbahn des Kapitals.« Indem der Zweifel zur dialektischen Gewißheit erwächst, läßt er alles Kleinbürgerlich-reaktionäre seiner Vergangenheit spurlos zurück: *er wird zum Optimismus, zur theoretischen Gewißheit der kommenden sozialen Revolution.*

Derselbe Funktionswechsel prägt der entgegengesetzten Stellungnahme, der Bejahung der schrankenlosen Akkumulation einen kleinbürgerlich-schwankenden, zaghaften und zweifelnden Charakter auf. Der Bejahung Otto Bauers fehlt der sonnige und ungetrübte Optimismus eines Say oder Tugan-Baranowsky. Bauer und seine Gesinnungsgenossen sind, wenn auch mit marxistischer Terminologie, dem Wesen ihrer Theorie nach Proudhonisten. Ihre Versuche, das Akkumulationsproblem zu lösen, besser gesagt, es nicht als Problem anzuerkennen, laufen letzten Endes auf das Bestreben Proudhons hinaus, die »guten Seiten« der kapitalistischen Entwicklung zu bewahren und dabei ihren »schlechten Seiten« auszuweichen[8]. Die Anerkennung der Akkumulationsfrage bedeutet aber die Anerkennung, daß diese »schlechten Seiten« mit dem innersten Wesen des Kapitalismus unzertrennlich verbunden sind; sie bedeutet demzufolge, daß Imperialismus, Weltkrieg und Weltrevolution als Entwicklungsnotwendigkeiten erfaßt werden müssen. Dies widerstreitet jedoch, wie betont wurde, den unmittelbaren Interessen jener Schichten, deren ideologische Wortführer die Marxisten des Zentrums geworden sind: die einen hochentwickelten Kapitalismus, ohne imperialistische »Auswüchse«, eine »geregelte« Produktion ohne »Störungen« des Krieges usw. herbeiwünschen. »Diese Auffassung«, sagt Rosa Luxemburg[9], »geht dahin, der Bourgeoisie einzureden, daß der Imperialismus und Militarismus ihr selbst vom Standpunkt ihrer eigenen kapitalistischen Interessen schädlich sei, dadurch die angebliche Handvoll der Nutznießer dieses Imperialismus zu isolieren und so einen Block des Proletariats mit breiten Schichten des Bürgertums zu bilden, um den Imperialismus zu ›dämpfen‹, … ihm ›den Stachel zu nehmen!‹. Wie der Liberalismus in seiner Verfallszeit von der schlecht informierten Monarchie an die besserzuinformierende appelliert, so will das marxistische Zentrum‹ von der schlecht beratenen Bourgeoisie an die zu belehrende … appellieren.« Bauer und seine Genossen haben wirtschaftlich wie ideologisch vor dem Kapitalismus kapituliert. Diese ihre Kapitulation drückt sich theoretisch in ihrem ökonomischen Fatalismus, in ihrem Glauben an die ewige, »naturgesetzliche« Dauer des Kapitalismus aus. Da sie aber — als echte Kleinbürger — nur ideologische und wirtschaftliche Anhängsel des Kapitalismus sind, da ihr Wunsch sich auf einen Kapitalismus ohne »schlechte Seiten«, ohne »Auswüchse«

---

[7] Ebd. 393.

[8] Elend der Philosophie, 93-95

[9] Antikritik, 118.

richtet, stehen sie zugleich in einer — wiederum echt kleinbürgerlichen — »Opposition« zum Kapitalismus: in einer *ethischen* Opposition.

4.

Ökonomischer Fatalismus und ethische Neubegründung des Sozialismus gehören eng zusammen. Es ist kein Zufall, daß wir sie bei Bernstein, Tugan-Baranowsky und Otto Bauer in gleicher Weise wiederfinden. Und zwar nicht bloß wegen der Notwendigkeit, für den selbstversperrten, objektiven Weg zur Revolution einen subjektiven Ersatz zu suchen und zu finden, sondern als methodische Folge der vulgärökonomischen Betrachtungsweise: als Folge des methodologischen Individualismus. Die »ethische« Neubegründung des Sozialismus ist die subjektive Seite der fehlenden, zur Zusammenfassung einzig fähigen Totalitätskategorie. Für das Individuum — sei es nun Einzelkapitalist oder Einzelproletarier — muß die umgebende Welt, sein gesellschaftliches Milieu (und als dessen theoretische Spiegelung und Projektion: die Natur) brutal und sinnlos schicksalhaft, ihm ewig wesensfremd erscheinen. Diese Welt kann von ihm nur begriffen werden, wenn sie in der Theorie die Form von »ewigen Naturgesetzen« aufnimmt, das heißt, wenn sie eine menschenfremde, von den Handlungsmöglichkeiten des Individuums völlig unbeeinflußbare und undurchdringbare Rationalität bekommt; wenn sich der Mensch zu ihr rein kontemplativ, fatalistisch verhält. Die Möglichkeit des Handelns in einer solchen Welt bietet nur zwei Wege, die aber beide nur scheinbar Wege des Handelns, des Veränderns der Welt sind. Erstens die Nutzbarmachung der auf obige Weise erkannten, fatalistisch-hingenommenen, untieränderbaren »Gesetze« für bestimmte Zwecke des Menschen (zum Beispiel Technik). Zweitens als rein nach innen gerichtetes Handeln, als Versuch, die Veränderung der Welt am einzig übrig gebliebenen, freigebliebenen Punkt der Welt, am Menschen selbst, zu vollziehen (Ethik). Da aber die Mechanisierung der Welt notwendig ihr Subjekt, den Menschen selbst mitmechanisiert, bleibt diese Ethik ebenfalls abstrakt, der Totalität auch des von der Welt isolierten Menschen gegenüber bloß normativ und nicht wirklich aktiv, gegenstandschaffend. Sie bleibt ein bloßes Sollen; sie hat bloß Forderungscharakter. Der methodische Zusammenhang von Kants »Kritik der reinen (Vernunft« und seiner »Kritik der praktischen Vernunft« ist ein zwingender und unausweichlicher. Und jeder »Marxist«, der in der Betrachtung der gesellschaftlich-ökonomischen Wirklichkeit die Totalitätsbetrachtung des geschichtlichen Prozesses, die Methode Hegel-Marx aufgegeben hat, um sich in irgendeiner Weise der einzelwissenschaftlich-unhistorischen, »Gesetze« suchenden Methode der »kritischen« Betrachtung zu nähern, muß — sobald er das Problem des Handelns aufwirft — zur abstrakten Forderungsethik der K.ant-Schule zurückkehren.

Denn das Zerreißen der Totalitätsbetrachtung zerreißt *die Einheit von Theorie und Praxis.* Das Handeln, die Praxis — deren Forderung Marx seinen Thesen über Feuerbach an die Spitze gestellt hat — ist ihrem Wesen nach ein Durchdringen, ein Verwandeln der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit kann aber nur als Totalität erfaßt und durchdrungen werden, und zu dieser Durchdringung ist nur ein Subjekt, das selbst Totalität ist, fähig. Nicht umsonst stellt der junge Hegel[10] als erste Forderung seiner Philosophie den Satz auf, daß »das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken« ist. Er hat damit den tiefsten Fehler, die letzte Schranke der klassischen deutschen Philosophie aufgedeckt, nur. daß die wirkliche Erfüllung seiner Forderung

[10] Phänomenologie des Geistes. Vorrede.

auch seiner eigenen Philosophie versagt war; sie blieb vielfach in denselben Schranken wie die seiner Vorgänger befangen. Erst Marx war es vorbehalten, indem er die Erfüllung der erkannten Totalität auf die Wirklichkeit des geschichtlichen Prozesses zentriert und beschränkt und dadurch die erkennbare und zu erkennende Totalität bestimmt hat, dieses »Wahre als Subjekt« konkret aufzufinden und damit die Einheit von Theorie und Praxis herzustellen. Die wissenschaftlich-methodische Überlegenheit des Gesichtspunktes der Klasse (im Gegensatz zu dem des Individuums) ist bereits im Vorhergehenden klar geworden. Nun wird auch der Grund der Überlegenheit klar: *nur die Klasse kann die gesellschaftliche Wirklichkeit handelnd durchdringen und sie in ihrer Totalität verändern.* Darum ist die »Kritik«, die von diesem Gesichtspunkte aus geübt wird, indem sie Totalitätsbetrachtung ist, die dialektische Einheit von Theorie und Praxis. Sie ist in unzertrennbarer dialektischer Einheit zugleich Grund und Folge, zugleich Spiegelung und Motor des geschichtlich-dialektischen Prozesses. Das Proletariat als Subjekt des Denkens der Gesellschaft zerreißt mit einem Schlage das Dilemma der Ohnmacht: das Dilemma vom Fatalismus der reinen Gesetze und von der Ethik der reinen Gesinnung.

Wenn also für den Marxismus die Erkenntnis der historischen Bedingtheit des Kapitalismus (das Problem der Akkumulation) zur Lebensfrage wird, so wird sie es darum, weil nur in diesem Zusammenhang, in der Einheit von Theorie und Praxis, die Notwendigkeit der sozialen Revolution, der totalen Umgestaltung der Totalität der Gesellschaft als begründet erscheint. Nur in dem Falle, wenn selbst die Erkennbarkeit und die Erkenntnis dieses Zusammenhanges als Produkt des Prozesses begriffen werden kann, kann sich der Kreis der dialektischen Methode — auch diese ihre Bestimmung stammt von Hegel — schließen. Rosa Luxemburg betont bereits in ihrer frühen Polemik gegen Bernstein diesen Wesensunterschied von totaler und partialer, von dialektischer und mechanischer Geschichtsbetrachtung (sei diese nun opportunistisch oder putschistisch). »Hier liegt«, führt sie aus[11], »der Hauptunterschied zwischen blanquistischen Staatsstreichen einer entschlossenen Minderheit‹, die jederzeit wie aus der Pistole geschossen und eben deshalb immer unzeitgemäß kommen, und der Eroberung der Staatsgewalt durch die große und klassenbewußte Volksmasse, die selbst nur das Produkt eines beginnenden Zusammenbruches der bürgerlichen Gesellschaft sein kann, deshalb in sich selbst die ökonomisch-politische Legitimation ihrer zeitgemäßen Erscheinung trägt.« Und in ihrer letzten Schrift ähnlicherweise[12]: »Die objektive Tendenz der kapitalistischen Entwicklung auf jenes Ziel hin genügt, um schon viel eher eine derartige soziale und politische Verschärfung der Gegensätze in der Gesellschaft und Unhaltbarkeit der Zustände hervorzubringen, daß sie dem herrschenden System ein Ende bereiten müssen. Aber diese sozialen und politischen Gegensätze sind selbst in letzter Linie nur Produkt der *ökonomischen* Unhaltbarkeit des kapitalistischen Systems, und sie schöpfen gerade aus dieser Quelle ihre zunehmende Verschärfung just in dem Maße, wie jene Unhaltbarkeit greifbar wird.«

Das Proletariat ist also zugleich Produkt der permanenten Krise des Kapitalismus und Vollstrecker jener Tendenzen, die den Kapitalismus zur Krise treiben. »Das Proletariat«, sagt Marx[13], »vollzieht das Urteil, welches das Privateigentum durch die Erzeugung des Proletariats über sich selbst verhängt.« Es handelt, indem es seine Lage erkennt. Es erkennt seine Stellung in der Gesellschaft, indem es gegen den Kapitalismus ankämpft.

[11] Sozialreform oder Revolution? 47.

[12] Antikritik, 37.

[13] Nachlaß 11, 132.

Aber das Klassenbewußtsein des Proletariats, die Wahrheit des Prozesses »als Subjekt« ist selbst nichts weniger als stabil gleichbleibend oder sich nach mechanischen »Gesetzen« weiterbewegend. Es ist das Bewußtsein des dialektischen Prozesses selbst: es ist ebenfalls ein dialektischer Begriff. Denn die praktische, aktive Seite des Klassenbewußtseins, sein wahres Wesen, kann nur dann in seiner echten Gestalt sichtbar werden, wenn der geschichtliche Prozeß sein Inkrafttreten gebieterisch erfordert, wenn eine akute Krise der Wirtschaft es zur Handlung emportreibt. Sonst bleibt es, der latentpermanenten Krise des Kapitalismus entsprechend, theoretisch und latent[14]: es steht als »bloßes« Bewußtsein, als, nach Rosa Luxemburgs Worten, »ideelle Summe« den einzelnen Tagesfragen und Tageskämpfen fordernd gegenüber.

In der dialektischen Einheit von Theorie und Praxis jedoch, die Marx in dem Befreiungskampf des Proletariats erkannt und bewußt gemacht hat, kann es kein bloßes Bewußtsein, weder als »reine« Theorie noch als bloße Forderung, als bloßes Sollen, als bloße Norm des Handelns geben. Auch die Forderung hat hier ihre Wirklichkeit. Das heißt, jener Stand des geschichtlichen Prozesses, der dem Klassenbewußtsein des Proletariats einen Forderungscharakter, einen »latenten und theoretischen« Charakter aufprägt, muß sich als entsprechende Wirklichkeit gestalten und als solche in die Totalität des Prozesses handelnd eingreifen. Diese Gestalt des proletarischen Klassenbewußtseins ist die *Partei.* Es ist kein Zufall, daß eben dieselbe Rosa Luxemburg, die früher und klarer als viele die spontane Wesensart der revolutionären Massenaktionen erkannt hat (worin sie übrigens nur einen andern Aspekt jener früher behandelten Feststellung hervorhob, daß diese Aktionen von der Notwendigkeit des ökonomischen Prozesses notwendig produziert werden), ebenfalls früher als viele andere mit der Rolle der Partei in der Revolution im klaren war[15]. Für die mechanischen Vulgarisatoren war die Partei eine bloße Organisationsform — und die Massenbewegung, die Revolution auch nur ein Problem der Organisation. Rosa Luxemburg hat früh erkannt, daß die Organisation weit eher Folge als Voraussetzung des revolutionären Prozesses ist, so wie sich ja das Proletariat selbst auch nur im Prozeß und — durch den Pro —, zeß zur Klasse konstituieren kann. In diesem Prozeß, den die Partei weder hervorrufen noch vermeiden kann, fällt ihr deshalb die erhabene Rolle zu: *Trägerin des Klassenbewußtseins des Proletariats, Gewissen seiner geschichtlichen Sendung zu sein.* Während die scheinbar und für die oberflächliche Betrachtung aktivere und jedenfalls »realere« Betrachtungsweise, die der Partei vorwiegend oder ausschließlich Organisationsaufgaben zuweist, der Tatsache der Revolution gegenüber in die Position des haltlosen Fatalismus gedrängt wird, wird die Anschauung Rosa Luxemburgs zur Quelle der wahren, revolutionären Aktivität. Wenn der Partei die Sorge darüber zufällt, »daß in jeder Phase und jedem Moment des Kampfes die ganze Summe der vorhandenen und bereits ausgelösten, betätigten Macht des Proletariats realisiert wird und in der Kampfstellung der Partei zum Ausdruck kommt, daß die Taktik der Sozialdemokratie nach ihrer Entschlossenheit und Schärfe nie *unter* dem Niveau des tatsächlichen Kräfteverhältnisses steht, sondern vielmehr diesen Verhältnissen vorauseilt[16]«, so verwandelt sie ihren Forderungscharakter im Moment der akuten Revolution in wirkende Wirklichkeit, indem sie in die spontane Massenbewegung die ihr innewohnende Wahrheit einversenkt, indem sie sie aus der ökonomischen Notwendigkeit ihres Entstehens in die Freiheit des bewußten Handelns emporhebt. Und dieses Umschlagen der Forderung in Wirklichkeit

[14] Massenstreik, 2. Auflage 48

[15] Über die Grenzen ihrer Anschauung vgl. die Aufsätze »Kritische Bemerkungen etc.« und »Methodisches zur Organisationsfrage«. Hier begnügen wir uns mit der Darlegung ihres Standpunktes.

[16] Massenstreik, 38.

wird zum Hebel der wahrhaft klassengemäßen, wahrhaft revolutionären Organisation des Proletariats. Die Erkenntnis wird zum Handeln, die Theorie zur Parole, die der Parole gemäß handelnde Masse gliedert sich immer stärker, bewußter und standhafter den Reihen der organisierten Vorkämpfer ein. Aus den richtigen Parolen erwachsen organisch die Voraussetzungen und Möglichkeiten auch der technischen Organisation des kämpfenden Proletariats.

Das Klassenbewußtsein ist die »Ethik« des Proletariats, die Einheit seiner Theorie und seiner Praxis, der Punkt, wo die ökonomische Notwendigkeit seines Befreiungskampfes dialektisch in Freiheit umschlägt. Indem die Partei als geschichtliche Gestalt und als handelnde Trägerin des Klassenbewußtseins •erkannt wird, wird sie zugleich zur Trägerin der Ethik des kämpfenden Proletariats. Diese ihre Funktion hat ihre Politik zu bestimmen. Mag ihre Politik mit der augenblicklichen empirischen Wirklichkeit nicht immer im Einklang sein, mögen ihre Parolen in solchen Momenten unbefolgt bleiben, der notwendige Gang der Geschichte wird ihr nicht nur eine Genugtuung bringen, sondern die moralische Kraft des richtigen Klassenbewußtseins, des richtigen, klassenmäßigen Handelns wird auch — praktisch-realpolitisch — ihre Früchte tragen[17].

Denn die Kraft der Partei ist eine moralische: sie wird vom Vertrauen der spontan-revolutionären, durch die ökonomische Entwicklung zur Auflehnung gezwungenen Massen gespeist. Von ihrem Gefühl, daß die Partei die Objekti-vation ihres eigensten, ihnen selbst jedoch noch nicht ganz klaren Willens, die sichtbare und organisierte Gestalt ihres Klassenbewußtseins ist. Erst wenn die Partei dieses Vertrauen erkämpft und verdient hat, kann sie Führerin der Revolution werden. Denn erst dann wird der spontane Drang der Massen mit aller Gewalt und immer instinktiver in die Richtung auf die Partei, in die Richtung des eigenen Bewußtwerdens drängen.

Die Opportunisten haben durch ihre Scheidung des Unzertrennbaren sich selbst diese Erkenntnis, die handelnde Selbsterkenntnis des Proletariats verschlossen. Darum sprechen ihre Vorkämpfer — in echt kleinbürgerlich-freidenkerischer Weise — höhnisch vom »religiösen Glauben«, der dem Bolschewismus, dem revolutionären Marxismus zugrunde liegen soll. In dieser Anklage liegt das Eingeständnis der eigenen Ohnmacht. Diese von innen durchhöhlte und zerfressene Zweifelsucht umhüllt sich vergebens mit dem vornehmen Mantel einer kühlen und objektiven »Wissenschaftlichkeit«. Jedes Wort und jede Gebärde verrät bei den Bessern die Verzweiflung, bei den Schlechtem die innere Leere, die hinter ihr steht: die vollständige Abge-löstheit vom Proletariat, von seinen Wegen und von seiner Berufenheit. Das, was sie Glauben nennen und mit der Bezeichnung der »Religion« herabzusetzen trachten, ist nicht mehr und nicht weniger als die Gewißheit des Unterganges des Kapitalismus, die Gewißheit der — am Ende — siegreichen proletarischen Revolution. Für diese Gewißheit kann es keine »materielle« Gewähr geben. Sie ist uns nur methodisch — durch die dialektische Methode — garantiert. Und auch diese Garantie kann nur durch die Tat, durch die Revolution selbst, durch das Leben und Sterben für die Revolution erprobt und erworben werden. Einen Marxisten der Gelehrtenstubenobjektivität kann es ebensowenig geben wie eine »naturgesetzlich« garantierte Sicherheit des Sieges der Weltrevolution.

Die Einheit von Theorie und Praxis besteht nicht nur in der Theorie, sondern auch *für* die Praxis. Wie das Proletariat als Klasse nur in Kampf und Tat sein Klassenbewußtsein erobern und festhalten, sich auf das Niveau seiner — objektiv gegebenen — geschichtlichen Aufgabe erheben kann, so können Partei und Einzelkämpfer auch nur dann ihre Theorie sich wirklich zu eigen machen, wenn sie diese Einheit in ihre Praxis

[17] Vgl. die schöne Stelle in der Junius-Broschüre, Futurus-Verlag, 92.

hineinzutragen imstande sind. Der sogenannte religiöse Glaube ist hier nichts mehr als die methodische Gewißheit darüber, daß unbekümmert um alle momentanen Niederlagen und Rückschläge der geschichtliche Prozeß *in unseren Taten, durch unsere Taten* seinen Weg zu Ende geht. Für die Opportunisten gibt es auch hier das alte Dilemma der Ohnmacht; sie sagen: wenn die Kommunisten die »Niederlage« voraussehen, so müssen sie sich entweder jeder Handlung enthalten oder sie sind gewissenlose Abenteurer, Katastrophenpolitiker und Putschisten. In ihrer geistigen und moralischen Minderwertigkeit sind sie eben außer stande, *sicb selbst und den Augenblick* j *ihres Handelns als Moment der Totalität, des Prozesses zu erblicken:* die »Niederlage« als notwendigen Weg zum Siege.

Es ist das Zeichen für die Einheit von Theorie und Praxis im Lebenswerk Rosa Luxemburgs, daß diese Einheit von Sieg und Niederlage, von Einzelschicksal und Gesamtprozeß den Leitfaden zu ihrer Theorie und Lebensführung gebildet hat. In ihrer ersten Polemik gegen Bernstein[18] hat sie bereits das notwendig »verfrühte« Ergreifen der Staatsgewalt seitens des Proletariats als unvermeidlich hingestellt und den daraus abgeleiteten, davor zitternden pportunistischen Unglauben der Revolution gegenüber »als politischen Widersinn, der von einer mechanischen Entwicklung der Gesellschaft ausgeht und einen außerhalb und unabhängig vom Klassenkampf bestimmten Zeitpunkt für den Sieg des Klassenkampfes voraussetzt«, entlarvt. Diese illusionslose Gewißheit führt Rosa Luxemberg in ihren Kämpfen für die Befreiung des Proletariats: seiner wirtschaftlichen und politischen Befreiung aus der materiellen Knechtschaft im Kapitalismus; seiner ideolo gischen Befreiung aus der geistigen Knechtschaft im Opportunismus. Als große geistige Führerin des Proletariats galt ihr Hauptkampf diesem — dem gefährlicheren, weil schwerer überwindbaren — Gegner. Ihr Tod von den Händen ihrer wirklichsten, erbittertesten Widersacher, der Scheidemann und Noske, ist deshalb die konsequente Krönung ihres Denkens und Lebens. Daß sie bei der theoretisch vor Jahren, taktisch im Augenblick des Handelns klar vorhergesehenen Niederlage des JännerAufstandes bei den Massen blieb und ihr Schicksal teilte, ist genauso die richtige Konsequenz der Einheit von Theorie und Praxis in ihrem Handeln wie die verdiente Todfeindschaft ihrer Mörder, der sozialdemokratischen Opportunisten.

Januar 1921

[18] Soziale Reform oder Revolution? 47 bis 48.

Klassenbewußtsein

> Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat, als Ziel sich einstweilen *vorstellt.* Es handelt sich darum, *was es ist,* und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird.
> Marx: Die heilige Familie.

In einer für Theorie und Praxis des Proletariats gleich verhängnisvollen Weise bricht das Hauptwerk Marx' gerade dort ab, wo es auf das Bestimmen der Klassen losgeht. Die spätere Bewegung war also an diesem entscheidenden Punkte auf Interpretationen, auf Zusammenstellungen gelegentlicher Äußerungen von Marx und Engels, auf selbständiges Herausarbeiten und Anwenden der Methode angewiesen. Im Sinne des Marxismus muß die Gliederung der Gesellschaft in Klassen nach der Stellung im Produktionsprozeß bestimmt werden. Was bedeutet dann aber das Klassenbewußtsein? Die Frage verzweigt sich sogleich in eine Reihe von miteinander eng zusammenhängenden Teilfragen. Erstens: was ist unter Klassenbewußtsein (theoretisch) zu verstehen? Zweitens: was ist die Funktion des so verstandenen Klassenbewußtseins (praktisch) im Klassenkampfe selbst? Daran schließt sich die weitere Frage an: ob es sich in der Frage des Klassenbewußtseins um eine »allgemeine« soziologische Frage handelt, oder ob diese Frage für das Proletariat etwas ganz anderes bedeutet, wie für jede andere in der Geschichte bisher aufgetretene Klasse? Und endlich: sind Wesen und Funktion des Klassenbewußtseins etwas Einheitliches, oder lassen sich auch darin Abstufungen und Schichten unterscheiden? Wenn ja: was ist ihre praktische Bedeutung im Klassenkampfe des Proletariats?

1.

In seiner berühmten Darstellung des historischen Materialismus geht Engels[1] davon aus, daß, obwohl das Wesen der Geschichte darin besteht, daß »nichts ohne bewußte Absicht, ohne gewolltes Ziel geschieht«, doch für das Verständnis der Geschichte darüber hinausgegangen werden muß. Einerseits, weil »die in der Geschichte tätigen vielen Einzelwillen meist ganz andere, als die gewollten — oft geradezu die entgegengesetzten — Resultate hervorbringen, *ihre Beweggründe also ebenfalls für das Gesamtergebnis nur von untergeordneter Bedeutung sind.* Andererseits fragt es sich weiter, *welche treibenden Kräfte wieder hinter diesen Beweggründen stehen,* welche geschichtlichen Ursachen es sind, die sich in den Köpfen der Handelnden zu solchen Beweggründen umformen?« Die weiteren Darlegungen bestimmen das Problem dahin, daß diese treibenden Kräfte selbst bestimmt werden sollen; und zwar die, welche »ganze Völker und in jedem Volk wieder ganze Volksklassen in Bewegung setzen; und auch dies … *zu dauernder, in einer großen geschichtlichen Veränderung auslaufender Aktion«.* Das Wesen des Wissenschaftlichen Marxismus besteht also in der Erkenntnis der Unabhängigkeit der wirklichen bewegenden Kräfte der Geschichte von dem (psychologischen) Bewußtsein der Menschen darüber.

Die Unabhängigkeit äußert sich vorerst auf der primitiven Stufe der Erkenntnis darin, daß die Menschen diese Mächte als eine Art Natur auffassen, in ihnen und in ihren

[1] Feuerbach, 43 ff. (von mir gesperrt).

gesetzlichen Zusammenhängen »ewige« Naturgesetze erblicken. »Das Nachdenken über die Formen des menschlichen Lebens«, sagt Marx über das bürgerliche Denken[2], »also auch ihre wissenschaftliche Analyse, schlägt überhaupt einen der wirklichen Entwicklung entgegengesetzten Weg ein. Es beginnt post festum und daher mit den fertigen Resultaten des Entwicklungsprozesses. Die Formen … besitzen bereits die Festigkeit von Naturformen des gesellschaftlichen Lebens, bevor die Menschen sich Rechenschaft zu geben suchen, nicht über den historischen Charakter dieser Formen, die ihnen vielmehr bereits als unwandelbar gelten, sondern über deren Gehalt.« Diesem Dogmatismus, der seine bedeutendsten Vertreter einerseits in der Staatslehre der klassischen deutschen Philosophie, andererseits in der Ökonomie von Smith und Ricardo fand, stellt Marx einen Kritizismus, eine Theorie der Theorie, ein Bewußtsein des Bewußtseins gegenüber. Dieser Kritizismus bedeutet — in vielfacher Hinsicht — eine historische Kritik. Sie löst vor allem das Starre, Naturhafte, Ungewordene der gesellschaftlichen Gebilde auf; sie enthüllt sie als geschichtlich entstandene und darum als dem geschichtlichen Werden in jeder Hinsicht unterworfene, also auch zum geschichtlichen Untergang vorherbestimmte Gebilde. Die Geschichte spielt sich mithin weder bloß *innerhalb* des Geltungsbereichs dieser Formen ab (wonach die Geschichte nur den Wandel der Inhalte, der Menschen, Situationen usw. bei ewigem gleichbleibendem Gelten der *Prinzipien* der Gesellschaft bedeuten würde), noch sind diese Formen das *Ziel,* dem jede Geschichte zustrebt, nach dessen Erreichen sie, da sie ihre Aufgabe erfüllt hat, aufgehoben wäre. Sondern sie ist vielmehr gerade die *Geschichte dieser Formen,* ihrer Verwandlung *als* Formen der Zusammenfassung der Menschen zur Gesellschaft, als Formen, die von den ökonomischen Sachbeziehungen angefangen, sämtliche Beziehungen der Menschen zueinander (und damit auch die Beziehungen der Menschen zu sich selbst, zur Natur usw.) beherrschen.

Das bürgerliche Denken muß jedoch, da sein Ausgangspunkt und sein Ziel stets, wenn auch nicht immer bewußt, die Apologie der bestehenden Ordnung der Dinge oder wenigstens der Nachweis ihrer Unwandelbarkeit ist[3], hier auf eine unübertretbare Schranke stoßen. »Somit hat es eine Geschichte gegeben, aber es gibt keine mehr«, sagt Marx[4] über die bürgerliche Ökonomie; der Satz gilt aber für alle Versuche des bürgerlichen Denkens, den Geschichtsprozeß denkend zu bewältigen. (Hier liegt eine sehr oft hervorgehobene Schranke auch der Hegeischen Philosophie der Geschichte.) Dadurch ist die Geschichte als Aufgabe, aber als *nicht lösbare* Aufgabe dem bürgerlichen Denken aufgegeben. Denn es muß den Geschichtsprozeß entweder vollends aufheben und die Organisationsformen der Gegenwart als ewige Naturgesetze auffassen, die sich in der Vergangenheit — aus »rätselhaften« Gründen, in einer gerade mit den Prinzipien der rationellen und gesetzesuchenden Wissenschaft unvereinbaren Weise — bloß unvollkommen oder gar nicht durchgesetzt haben — (bürgerliche Soziologie). Oder es muß alles Sinnhafte, alles Zielstrebige aus dem Geschichtsprozeß ausscheiden; man muß bei der bloßen »Individualität« der Geschichtsepochen und ihren sozialen und menschlichen Trägern stehen bleiben; die Geschichtswissenschaft muß mit Ranke darauf bestehen, daß jede Geschichtsepoche »Gott gleich nahe ist«, d. h. den gleichen Grad der Vollendung erreicht hat, daß es also eine Geschichtsentwicklung — aus entgegengesetzten Gründen — wiederum nicht gibt. Im ersten Fall geht jede Möglichkeit

---

[2] Kapital I, 42.

[3] Auch des »Pessimismus«, der den Gegenwartszustand genauso *verewigt,* als unüberschreitbare Schranke der Menschheitsentwicklung darstellt, wie der »Optimismus«. In dieser Hinsicht (allerdings nur in dieser) stehen Hegel und Schopenhauer auf einer Stufe.

[4] Elend der Philosophie, 104.

verloren, das *Entstehen* der gesellschaftlichen Gebilde zu begreifen[5]. Die Gegenstände der Geschichte erscheinen als Objekte unveränderlicher, ewiger Naturgesetze. Die Geschichte erstarrt in einem *Formalismus,* der außerstande ist, die gesellschaftlichgeschichtlichen Gebilde in ihrem wahren Wesen als *Beziehungen zwischen Menschen* zu begreifen; sie werden vielmehr von dieser echtesten Quelle der Begreifbarkeit der Geschichte in eine unüberbrückbare Entfernung gerückt. Es wird, wie Marx[6] sagt, »nicht begriffen, daß diese bestimmten sozialen Verhältnisse ebensogut Produkte der Menschen sind, wie Tuch, Leinen usw.« Im zweiten Fall wird aus der Geschichte ein — letzten Endes — vernunft-loses Walten blinder Mächte, das sich höchstens in »Volksgeistern« oder ifi »großen Männern« verkörpert, das also nur pragmatisch beschrieben, nicht aber als vernünftig begriffen werden kann. Es ist nur als eine Art Kunstwerk ästhetisch organisierbar. Oder es muß, wie in der Geschichtsphilosophie der Kantianer, als an sich sinnloses Material der Verwirklichung von zeitlosen, übergeschichtlichen, ethischen Prinzipien aufgefaßt werden. Marx löst dieses Dilemma, indem er nachweist, daß hier kein wahres Dilemma vorliegt. Das Dilemma besagt nichts weiter, als daß der Antagonismus der kapitalistischen Produktionsordnung sich in diesen entgegengesetzten, einander ausschließenden Anschauungen über denselben Gegenstand spiegelt. Denn in der »soziologisch«-gesetzmäßigen, in der formalistisch-rationalen Betrachtung der Geschichte kommt eben das Ausgeliefertsein des Menschen der bürgerlichen Gesellschaft den Produktionskräften gegenüber zum Ausdruck. *»Ihre eigene gesellschaftliche Bewegung«,* sagt Marx[7], »besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren.« Dieser Auffassung, die ihren klarsten und folgerichtigsten Ausdruck in der reinen Natur- und Vernunftsgesetzlichkeit der klassischen Ökonomie erhalten hat, hat Marx die historische Kritik der Ökonomie, die Auflösung sämtlicher verdinglichen Gegenständlichkeiten des ökonomisch-sozialen Lebens in *Beziehungen zwischen Menschen* entgegengestellt. Das Kapital (und mit ihm jede Gegenständlichkeitsform der Nationalökonomie) ist nach Marx[8] »nicht eine Sache, sondern ein durch Sachen vermitteltes gesellschaftliches Verhältnis zwischen Personen«. Jedoch diese Zurückführung der menschenfremden Sachlichkeit der gesellschaftlichen Gebilde auf Beziehungen von Menschen zu Menschen hebt zugleich die falsche Bedeutung, die dem irrationell-individuellen Prinzip zugemessen wird, also die andere Seite des Dilemmas auf. Denn diese Aufhebung der menschen-fremden Sachlichkeit der gesellschaftlichen Gebilde und ihrer geschichtlichen Bewegung führt sie nur als auf ihren Grund auf die Beziehung von Menschen zu Menschen zurück, sie hebt damit keineswegs ihre von Menschenwillen und insbesondere vom Willen und Denken des Einzelmenschen unabhängige Gesetzmäßigkeit und Objektivität auf. Nur ist diese Objektivität die Selbstobjektivierung der menschlichen Gesellschaft auf einer bestimmten Stufe ihrer Entwicklung; nur gilt diese Gesetzmäßigkeit bloß in dem Rahmen jener geschichtlichen Umwelt, die sie hervorbringt und die wiederum von ihr bestimmt wird.

Es scheint, als ob mit dieser Aufhebung des Dilemmas dem Bewußtsein jede entscheidende Wirksamkeit im Geschichtsprozeß entzogen worden wäre. Zwar bleiben die Bewußtseinsreflexe der verschiedenen Stufen der ökonomischen Entwicklung historische Tatsachen von großer Bedeutung; zwar bestreitet der so entstehende

---

5 Ebd. 86.

6 Ebd. 91.

7 Kapital 1, 41 (von mir gesperrt). Vgl. auch Engels: Ursprung der Familie etc. 183 ff.

8 Ebd. 1. 731. Vgl. auch Lohnarbeit und Kapital 24-25; über Maschinen: Elend der Philosophie 117, über Geld ebd. 58 etc.

dialektische Materialismus keinesfalls, daß die Menschen ihre geschichtlichen Taten selbst vollbringen und mit Bewußtsein vollziehen. Es ist aber — wie Engels in einem Briefe an Mehring betont[9] — ein falsches Bewußtsein. Die dialektische Methode gestattet uns jedoch auch hier nicht, bei einem einfachen Feststellen der »Falschheit« dieses Bewußtseins, bei einer starren Gegenüberstellung von wahr und falsch stehen zu bleiben. Sie fordert vielmehr, daß dieses »falsche Bewußtsein« als Moment jener geschichtlichen Totalität, der es angehört, als Stufe jenes geschichtlichen Prozesses, in dem es wirksam ist, konkret untersucht werde. Konkrete Untersuchungen strebt freilich auch die bürgerliche Geschichtswissenschaft an, ja sie wirft dem historischen Materialismus eine Vergewaltigung der konkreten Einmaligkeit der Geschichtsvorgänge vor. Ihr Irrtum besteht darin, daß sie im empirischen historischen Individuum (gleichviel ob es sich um einen Menschen, eine Klasse oder ein Volk handelt) und in seinem empirisch gegebenen (also psychologischen oder massenpsychologischen) Bewußtsein jenes Konkrete zu finden meint. Wo sie jedoch das Allerkonkreteste gefunden zu haben glaubt, hat sie gerade am weitesten verfehlt: *die Gesellschaft als konkrete Totalität;* die Produktionsordnung auf einer bestimmten Höhe der gesellschaftlichen Entwicklung und die durch sie bewirkte Gliederung der Gesellschaft in Klassen. Indem sie daran vorbeigeht, faßt sie etwas völlig Abstraktes als Konkretes an. »Diese Verhältnisse«, sagt Marx[10], »sind nicht die von Individuum zu Individuum, sondern die von Arbeiter zu Kapitalist, von Pächter zu Grundbesitzer usw. Streicht diese Verhältnisse, und Ihr habt die ganze Gesellschaft aufgehoben; Euer Prometheus ist nur mehr ein Phantom ohne Arme und Beine…«

Konkrete Untersuchung bedeutet also: Beziehung auf die Gesellschaft als *Ganzes.* Denn erst in dieser Beziehung erscheint das jeweilige Bewußtsein, das die Menschen über ihr Dasein haben, in allen j seinen wesentlichen Bestimmungen. Es erscheint einerseits als etwas *subjektiv* aus der gesellschaftlichgeschichtlichen Lage heraus Berechtigtes, Verständliches und Zu-Verstehendes, also als »richtiges«, und zugleich als etwas *objektiv* an dem Wesen der gesellschaftlichen Entwicklung Vorbeigehendes, sie nicht adäquat Treffendes und Ausdrückendes, also als »falsches Bewußtsein«. Andererseits erscheint dasselbe Bewußtsein in derselben Beziehung als *subjektiv* die selbstgesetzten Ziele verfehlend und zugleich ihm unbekannte, ungewollte *objektive* Ziele der gesellschaftlichen Entwicklung fördernd und erreichend. Diese doppelt dialektische Bestimmung des »falschen Bewußtseins« hebt seine Behandlung aus dem bloßen Beschreiben dessen, was die Menschen unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen in bestimmten Klassenlagen usw. *tatsächlich* gedacht, empfunden und gewollt haben, heraus. Dies ist bloß der — allerdings sehr wichtige — *Stoff* der eigentlichen geschichtlichen Untersuchungen. Die Beziehung auf die konkrete Totalität und die aus ihr folgenden dialektischen Bestimmungen weisen über diese bloße Beschreibung hinaus und ergeben die Kategorie der objektiven Möglichkeit. Indem das Bewußtsein auf das Ganze der Gesellschaft bezogen wird, werden jene Gedanken, Empfindungen usw. erkannt, die die Menschen in einer bestimmten Lebenslage haben *würden,* wenn sie diese Lage, die sich aus ihr heraus ergebenden Interessen sowohl in bezug auf das unmittelbare Handeln wie auf den — diesen Interessen gemäßen — Aufbau der ganzen Gesellschaft *vollkommen zu erfassen fähig wären;* die Gedanken usw. also, die ihrer objektiven Lage angemessen sind. Die Anzahl solcher Lebenslagen ist in keiner Gesellschaft eine unbeschränkte. Mag ihre Typologie durch eingehende Einzelforschungen noch so verfeinert werden, es ergeben sich doch einige sich klar voneinander abhebende

[9] Dokumente d. Sozialismus II, *y6*

[10] Elend der Philosophie, 81.

Grundtypen, deren Wesensart durch die Typik der Stellung der Menschen im Produktionsprozesse bestimmt wird. Die rationell angemessene Reaktion nun, die auf diese Weise einer bestimmten typischen Lage im Produktionsprozeß *zugerechnet* wird, ist das Klassenbewußtsein[11]. Dieses Bewußtsein ist also weder die Summe noch der Durchschnitt dessen, was die einzelnen Individuen, die die Klasse bilden, denken, empfinden usw. Und doch wird das geschichtlich bedeutsame Handeln der Klasse als Totalität letzthin von diesem Bewußtsein und nicht vom Denken usw. des Einzelnen bestimmt und ist nur aus diesem Bewußtsein erkennbar. Diese Bestimmung setzt von vornherein die Distanz fest, die das Klassenbewußtsein von den empirisch-tatsächlichen, von den psychologisch beschreibbaren und erklärbaren Gedanken der Menschen über ihre Lebenslage trennt. Bei der bloßen Feststellung dieser Distanz oder selbst bei der allgemein formellen Fixierung der sich hier ergebenden Zusammenhänge darf jedoch nicht stehen geblieben werden. Es muß vielmehr untersucht werden: erstens, ob diese Distanz bei den verschiedenen Klassen je nach ihrer verschiedenen Beziehung zum ökonomisch-sozialen Ganzen, dessen Glieder sie sind, eine verschiedene ist, und inwieweit diese Verschiedenheit so groß ist, daß sich aus ihr *qualitative Unterschiede* ergeben. Und zweitens, was diese verschiedenen Beziehungen zwischen objektiver ökonomischer Totalität, zugerechnetem Klassenbewußtsein und real-psychologischen Gedanken der Menschen über ihre Lebenslage für die Entwicklung der Gesellschaft *praktisch* bedeuten. Was also die *praktisch-geschichtliche Funktion* des Klassenbewußtseins ist.

Solche Feststellungen ermöglichen erst das methodische Ausnützen der Kategorie der objektiven Möglichkeit. Denn es muß vor allem gefragt werden, inwiefern innerhalb einer bestimmten Gesellschaft, vom Augenpunkt einer bestimmten Position im Produktionsprozeß aus, die Totalität der Ökonomik dieser Gesellschaft *überhaupt* wahrnehmbar ist? Denn so sehr über die tatsächliche Befangenheit einzelner Individuen in der Enge und in den Vorurteilen ihrer Lebenslage hinausgegangen werden muß, so wenig darf jene Grenze überschritten werden, die ihnen die ökonomische Struktur der Gesellschaft ihrer Zeit und ihrer Position in ihr bestimmt[12]. Das Klassenbewußtsein ist also — abstrakt formell betrachtet — zugleich eine klassenmäßig bestimmte *Unbewußtheit* über die eigene gesellschaftlich-geschichtliche ökonomische Lage[13]. Diese ist als ein bestimmtes Strukturverhältnis, als eine bestimmte Formbeziehung, die alle Gegenstände des Lebens zu beherrschen scheint, gegeben. Das »Falsche«, der »Schein«, der in dieser Sachlage enthalten ist, ist hiermit nichts Willkürliches, sondern eben der gedankliche Ausdruck der objektiv-ökonomischen Struktur. So[14] z. B. »nimmt der Wert oder Preis der Arbeitskraft das Aussehen des Preises oder Wertes der Arbeit selbst an …« und »… gewinnt es den Anschein, als ob die Gesamtheit bezahlte Arbeit sei … Im Gegensatz dazu erscheint bei der Sklaverei selbst der Teil der Arbeit, der bezahlt wird, als unbezahlt.« Es ist nun die Aufgabe der sorgsamsten geschichtlichen Analyse, vermittels der Kategorie der objektiven Möglichkeit, klarzulegen, in welcher Lage der Dinge ein wirkliches Durchschauen des Scheines, ein Durchdringen zum wirklichen

---

[11] Es ist in diesem Zusammenhange leider unmöglich, näher auf einzelne Ausgestaltungen dieser Gedanken im Marxismus, z. B. auf die sehr wichtige Kategorie der »ökonomischen Charaktermaske« näher einzugehen. Noch weniger, die Beziehung des historischen Materialismus zu ähnlichen Bestrebungen der bürgerlichen Wissenschaft (wie Max Webers Idealtypen) auch nur anzudeuten.

[12] Dies ist der Punkt, von wo aus große Utopisten, etwa Platon über Thomas More, geschichtlich richtig verstanden werden können. Vgl. auch Marx über Aristoteles. Kapital i, 26-27.

[13] »Was er nicht weiß, sagte er jedoch«, sagt Marx über Franklin. Kapitel I, 17. So auch an anderen Stellen: »Sie wissen das nicht, aber sie tun es« ebd. 1, 40 etc.

[14] Lohn, Preis und Profit, 32

Zusammenhang mit der Totalität überhaupt im Bereich des Möglichen liegt. Denn falls aus dem Augenpunkt einer bestimmten Klassenlage die Totalität der aktuellen Gesellschaft überhaupt nicht wahrnehmbar ist, falls selbst das zurechnungsmäßige Zuendedenken ihrer Interessen nicht die Totalität dieser Gesellschaft trifft, so kann eine solche Klasse nur eine beherrschte Rolle spielen, kann niemals weder erhaltend noch weitertreibend in den Gang der Geschichte eingreifen. Solche Klassen sind im allgemeinen zur Passivität, zum haltlosen Hin- und Herschwanken zwischen den herrschenden und die Revolutionen tragenden Klassen vorherbestimmt, und ihre eventuellen Explosionen müssen den Charakter des leer Elementaren, des Ziellosen an sich tragen und sind selbst im Falle eines zufälligen Sieges zur endgültigen Niederlage verurteilt.

Denn das Berufensein einer Klasse zur Herrschaft bedeutet, daß es von ihren Klasseninteressen, von ihrem Klassenbewußtsein aus möglich ist, das Ganze der Gesellschaft diesen Interessen gemäß zu organisieren. Und die Frage, die jeden Klassenkampf letzthin entscheidet, liegt darin, welche Klasse im gegebenen Augenblick über diese Fähigkeit, über dieses Klassenbewußtsein verfügt. Nicht als ob dies die Rolle der Gewalt in der Geschichte ausschließen würde, als ob dies ein automatisches Sichdurchsetzen der zur Herrschaft bestimmten Klasseninteressen, die in diesem Falle die Interessen der gesellschaftlichen Entwicklung tragen, garantieren würde. Im Gegenteil. Erstens können die Bedingungen dazu, daß die Interessen einer Klasse überhaupt zur Geltung gelangen, sehr häufig nur vermittelst der brutalsten Gewalt herbeigeschaffen werden (z. B. die ursprüngliche Akkumulation des Kapitals). Zweitens aber zeigen sich gerade in den Gewaltfragen, gerade in den Situationen, wo Klasse gegen Klasse den nackten Existenzkampf führt, die Fragen des Klassenbewußtseins als die letzthin entscheidenden Momente. Wenn z. B. der bedeutende ungarische Marxist Erwin Szabó gegen die Engelssche Auffassung des großen Bauernkrieges als einer im Wesen reaktionären Bewegung das Argument ins Treffen führt, daß der Bauernaufstand eben *nur* durch brutale Gewalt niedergeschlagen wurde, daß seine Niederlage *nicht* in seinem ökonomisch-sozialen Wesen, im Klassenbewußtsein der Bauern begründet war, so übersieht er, daß der letzte Grund der Überlegenheit der Fürsten, der Schwäche der Bauern-, also die Möglichkeit der Gewalt auf der Seite der Fürsten gerade in diesen Klassenbewußtseinsfragen zu suchen ist, wovon selbst die oberflächlichste kriegstheoretische Untersuchung des Bauernkrieges jeden leicht überzeugen kann.

Aber auch die zur Herrschaft fähigen Klassen sind in bezug auf die innere Struktur ihres Klassenbewußtseins einander keineswegs gleichzustellen. Es kommt hierbei darauf an, inwiefern sie sich der Handlungen, die sie zum Erringen und zur Organisation ihrer Herrschaft zu vollziehen genötigt sind und die sie tatsächlich vollziehen, bewußt zu werden imstande sind. Auf die Frage also: wieweit die betreffende Klasse »bewußt«, wieweit sie »unbewußt«, wieweit sie mit »richtigem«, wieweit sie mit »falschem« Bewußtsein die ihr von der Geschichte auferlegten Handlungen vollbringt. Und diese Unterscheidungen sind keine bloß akademischen. Denn ganz abgesehen von dem Problem der Kultur, wo hieraus entstehende Dissonanzen von ausschlaggebender Wichtigkeit sind, ist es für alle praktischen Entscheidungen einer Klasse von schicksalhafter Bedeutung, ob sie die Probleme, die ihr die Geschichtsentwicklung aufgibt, sich klarzumachen und zu lösen fähig ist. Hier zeigt sich jedoch wieder in voller Klarheit, daß es sich bei dem Klassenbewußtsein nicht um das Denken noch so fortgeschrittener Individuen, auch nicht um wissenschaftliche Erkenntnis handelt. Es ist z. B. heute ganz klar, daß die antike Gesellschaft an den Schranken der Sklavenwirtschaft ökonomisch zugrunde gehen mußte. Es ist aber ebenso klar, daß diese Einsicht im Altertum weder für die herrschende Klasse noch für die Klassen, die sich gegen sie

revolutionär oder reformistisch aufgelehnt haben, überhaupt erreichbar gewesen ist. Daß also mit dem praktischen Auftauchen dieser Probleme der Untergang dieser Gesellschaft zwangsläufig und rettungslos gegeben war. Noch deutlicher aber zeigt sich diese Lage bei der heutigen Bourgeoisie, die ursprünglich mit der Erkenntnis von ökonomischen Zusammenhängen gegen die feudal-absolutistische Gesellschaft in den Kampf zog. Die aber völlig außerstande sein mußte, ihre ureigene Wissenschaft, ihre eigentlichste Klassenwissenschaft zu vollenden: sie mußte an der Krisentheorie auch theoretisch scheitern. Und es nützt ihr in diesem Falle nichts, daß die theoretische Lösung wissenschaftlich vorliegt. Denn diese Lösung — auch theoretisch -zu akzeptieren ist gleichbedeutend damit: die Phänomene der Gesellschaft *nicht mehr vom Klassenstandpunkt der Bourgeoisie zu betrachten.* Und dazu kann keine Klasse fähig sein — sie müßte denn freiwillig auf ihre Herrschaft verzichten. Die Schranke also, die das Klassenbewußtsein der Bourgeoisie zum »falschen« Bewußtsein macht, ist objektiv; sie ist die Klassenlage selbst. Sie ist eine objektive Folge der ökonomischen Struktur der Gesellschaft, nichts Willkürliches, Subjektives oder Psychologisches. Denn das Klassenbewußtsein der Bourgeoisie, wenn es auch alle Probleme der Organisation dieser Herrschaft, der kapitalistischen Umwälzung und Durchdringung der Gesamtproduktion, noch so klar zu spiegeln vermag, muß in dem Augenblick verdunkeln, wo Probleme auftauchen, deren Lösung schon innerhalb des Herrschaftsbereichs der Bourgeoisie über den Kapitalismus hinausweist. Die von ihr entdeckte »Naturgesetzlichkeit« der Ökonomie, ein klares Bewußtsein im Vergleich zum feudalen Mittelalter, oder auch zum Merkantilismus der Übergangszeit, wird dann immanent-dialektisch zu einem »Naturgesetz, das auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten beruht«[15].

Es kann nicht die Aufgabe dieser Zeilen sein, von dem hier aufgezeigten Gesichtspunkte aus eine historische und systematische Typologie der möglichen Abstufungen des Klassenbewußtseins zu geben. Dazu müßte erstens genau untersucht werden, welches Moment des Gesamtproduktionsprozesses die Interessen der einzelnen Klassen am unmittelbarsten und vitalsten be-ruehrt. Zweitens inwiefern es im Wesen der Interessen der betreffenden Klasse liegt, über diese Unmittelbarkeit hinauszugehen, das für sie unmittelbar wichtige Moment als bloßes Moment des Ganzen zu erfassen und es so aufzuheben. Und endlich, wie die Totalität, zu der dann fortgeschritten wird, beschaffen, inwiefern sie die wirkliche Erfassung der realen Produktionstotalität ist. Denn es ist ganz klar, daß das Klassenbewußtsein sich qualitativstruktiv anders gestalten muß, wenn es z. B. bei den Interessen der von der Produktion getrennten Konsumtion stehen bleibt (römisches Lumpenproletariat) oder wenn es die kategorielle Formung der Zirkulationsinteressen vorstellt (Kaufmannskapital) usw. Ohne also hier auf die systematische Typologie dieser möglichen Stellungnahmen eingehen zu können, kann aus dem bis jetzt Angedeuteten bereits festgestellt werden, daß die verschiedenen Fälle von »falschem« Bewußtsein sich voneinander qualitativ, struktiv und in einer Weise, die das gesellschaftliche Handeln der Klassen entscheidend beeinflußt, unterscheiden.

2.

Für die vorkapitalistischen Zeiten und auch für das Verhalten zahlreicher Schichten im Kapitalismus, deren ökonomische Lebensgrundlagen vorkapitalistisch sind, ergibt sich hieraus, daß ihr Klassenbewußtsein seinem Wesen nach weder eine völlig klare Form

[15] Engels: Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie. Nachlaß I, 449.

überhaupt zu erhalten, noch die geschichtlichen Ereignisse bewußt zu beeinflussen fähig ist.

Vor allem, weil es zum Wesen einer jeden vorkapitalistischen Gesellschaft gehört, daß in ihr die Klasseninteressen niemals in voller (ökonomischer) Klarheit hervortreten *können;* der Aufbau der Gesellschaft nach Kasten, Ständen usw. bringt es mit sich, daß in der objektiv-wirtschaftlichen Struktur der Gesellschaft die Wirtschaftlichen Elemente sich mit den politischen, religiösen usw. Elementen *unentwirrbar* vereinigen. Erst die Herrschaft der Bourgeoisie, deren Sieg die Abschaffung des Ständeaufbaues bedeutet, macht eine Gesellschaftsordnung möglich, in der die Schichtung der Gesellschaft zur reinen und ausschließlichen Klassenschichtung hinstrebt. (Daß in manchen Ländern Überreste des feudalen Ständeaufbaues sich in den Kapitalismus hinübergerettet haben, ändert an der fundamentalen Richtigkeit dieser Feststellung gar nichts.)

Dieser Tatbestand hat seinen Grund in der vom Kapitalismus tiefgehendst verschiedenen ökonomischen Organisation der vorkapitalistischen Gesellschaften. Der für uns jetzt in erster Reihe wichtige, sehr augenfällige Unterschied ist der, daß jede vorkapitalistische Gesellschaft — ökonomisch — unvergleichlich weniger eine *zusammenhängende* Einheit bildet, als die kapitalistische; daß in ihr die Selbständigkeit der Teile viel größer, ihr ökonomisches Aufeinanderangewiesensein geringer und einseitiger ist als im Kapitalismus. Je geringere Rolle der Warenverkehr für das Leben der ganzen Gesellschaft spielt, je mehr die einzelnen Teile der Gesellschaft entweder ökonomisch so gut wie völlig autark sind (Dorfkommunen) oder andererseits im eigentlich ökonomischen Leben der Gesellschaft, im Produktionsprozeß überhaupt keine Rolle spielen (große Teile der Bürger der griechischen Städte and Roms), desto weniger ist die Einheitsform, die organisatorische Zusammenfassung der Gesellschaft, der Staat im wirklichen Leben der Gesellschaft wirklich fundiert. Ein Teil der Gesellschaft lebt sein vom Schicksal des Staates so gut wie völlig unabhängiges, naturhaftes Dasein. »Der einfache produktive Organismus dieser selbstgenügenden Gemeinwesen, die sich beständig in derselben Form reproduzieren und, wenn zufällig zerstört, an demselben Ort, mit demselben Namen, wieder aufbauen, liefert den Schlüssel zum Geheimnis der Unveränderlichkeit asiatischer Gesellschaften, so auf-fallend kontrastiert durch die beständige Auflösung und Neubildung asiatischer Staaten und rastlosen Dynastenwechsel. Die Struktur der ökonomischen Grundelemente der Gesellschaft bleibt von den Stürmen der politischen Wolkenregion unberührt[16].« Ein anderer Teil der Gesellschaft lebt wiederum — ökonomisch — völlig parasitär. Der Staat, der staatliche Machtapparat ist für ihn nicht, wie für die herrschenden Klassen der kapitalistischen Gesellschaft ein Mittel, die Prinzipien seiner ökonomischen Herr-schaft im Notfall mit Gewalt durchzusetzen oder mit Gewalt die Bedingungen für seine ökonomische Herrschaft herbeizuschaffen (moderne Kolonisation), also keine *Vermittlung* der ökonomischen Beherrschung der Gesellschaft, sondern *unmittelbar diese Herrschaft selbst.* Und zwar nicht nur in den Fällen, wo es sich um glatten Raub von Land, Sklaven usw. handelt, sondern auch in sogenannten friedlichen, »ökonomischen« Beziehungen. So sagt Marx über die Arbeitsrente[17]: »Unter diesen Bedingungen kann ihnen die Mehrarbeit für den nominellen Grundeigentümer nur durch *außerökonomischen Zwang* abgepreßt werden.« In Asien *»fallen so Rente und Steuer zusammen,* oder es existiert vielmehr keine von dieser Form der Grundrente verschiedene Steuer«. Und selbst die Form, die der Warenverkehr in vorkapitalistischen Gesellschaften annimmt, vermag nicht auf die Grundstruktur der Gesellschaft einen entscheidenden Einfluß auszuüben; er bleibt auf der

---

[16] Kapital I, 323.

[17] Kapital III, 2, 324 (von mir gesperrt).

Oberfläche haften, ohne den Produktionsprozeß selbst, besonders seine Beziehungen zur Arbeit beherrschen zu können. »Der Kaufmann konnte alle Waren kaufen, nur nicht die Arbeit als Ware. Er war nur geduldet als Verleger der Handwerksprodukte«, sagte Marx[18].

Trotz alledem bildet auch jede solche Gesellschaft eine ökonomische Einheit. Es fragt sich nur, ob diese Einheit so beschaffen ist, daß die Beziehung der einzelnen Gruppen, aus denen die Gesellschaft sich aufbaut, zum Ganzen der Gesellschaft in ihrem — zugerechneten — Bewußtsein eine ökonomische Form aufnehmen kann. Marx[19] hebt einerseits hervor, daß der Klassenkampf der Antike »sich hauptsächlich in der Form eines Kampfes zwischen Gläubiger und Schuldner« bewegt hat. Er fügt aber mit vollem Recht hinzu: »Indes spiegelt die Geldform — und das Verhältnis von Gläubiger zu Schuldner besitzt die Form eines Geldverhältnisses — hier nur den Antagonismus tiefer liegender ökonomischer Lebensbedingungen wieder.« Diese Spiegelung konnte sich für den historischen Materialismus als bloße Spiegelung enthüllen, es fragt sich aber: lag für die Klassen dieser Gesellschaft überhaupt die — objektive — Möglichkeit vor, die ökonomische Grundlage dieser Kämpfe, die ökonomische Problematik der Gesellschaft, an der sie litten, in ihr Bewußtsein zu heben? Mußten diese Kämpfe und Probleme für sie nicht — den Lebensbedingungen entsprechend, in denen sie gelebt haben — entweder naturhaft-religiöse[20] oder staatlich-juristische Formen aufnehmen? Die Gliederung der Gesellschaft j nach Ständen, Kasten usw. bedeutet gerade, daß die begriffliche wie organisatorische Fixierung dieser »naturhaften« Positionen ökonomisch unbewußt bleibt, daß die reine Traditionalität des bloßen Gewachsenseins unvermittelt in juristische Formen gegossen werden muß[21]. Denn entsprechend dem loseren ökonomischen Zusammenhalte der Gesellschaft haben die staatlich-juristischen Formen, die hier Ständeschichtungen, Privilegien usw. konstituieren, sowohl objektiv wie subjektiv eine ganz andere Funktion als im Kapitalismus. Dort bedeuten diese Formen bloß eine Fixierung der rein ökonomisch funktionierenden Zusammenhänge, so daß die juristischen Formen — wie dies Karner schon treffend gezeigt hat[22] — häufig, ohne sich formell oder inhaltlich zu verändern, veränderten ökonomischen Strukturen Rechnung tragen können. In den vorkapitalistischen Gesellschaften dagegen müssen die juristischen Formen *konstitutiv* in die ökonomischen Zusammenhänge eingreifen. Es gibt hier keine reinen ökonomischen Kategorien — und ökonomische Kategorien sind nach Marx[23] »Daseinsformen, Existenzbestimmungen« —, die in juristischen Formen erscheinen, in juristische Formen umgegossen werden. Sondern ökonomische und juristische Kategorien sind sachlich, *dem Gehalte nach unzertrennbar ineinander verflochten.* (Man denke an die früher angeführten Beispiele von Grundrente und Steuer, von Sklaverei usw.) Die Ökonomie hat — hegelisch gesprochen — die Stufe des Für-sich-seins auch objektiv nicht erreicht, und es ist deshalb innerhalb einer solchen Gesellschaft keine Position möglich, von der aus die ökonomische Grundlage aller gesellschaftlichen Beziehungen bewußtgemacht werden könnte.

---

[18] Kapital I, 324. Darauf ist wohl die politisch reaktionäre Rolle zurückzuführen. die das Handelskapital im Gegensatz zum industriellen in den Anfängen des Kapitalismus gespielt hat. Vgl. Kapital III, 1,311.

[19] Kapital I, 99.

[20] Marx und Engels betonen wiederholt das Naturhafte dieser Gesellschaftsformen, Kapital I, 304, 316 etc. Der ganze Entwicklungsgang in Engels' Ursprung der Familie ist auf diesen Gedanken aufgebaut. Auf die Meinungsverschiedenheiten — auch unter Marxisten — über diese Frage, kann ich hier nicht eingehen; ich will nur betonen, daß ich auch hier den Standpunkt von Marx und Engels für tiefer und historisch richtiger halte als den ihrer »Verbesserer«.

[21] Vgl. Kapital I, 304.

[22] Die soziale Funktion der Rechtsinstitute. Marx-Studien, Bd. i. 2 Zur Kritik der politischen Ökonomie, XLIII.

[23] Zur Kritik der Politischen Oekonomie XLIII.

Dies hebt freilich die objektive ökonomische Fundierung aller Gesellschaftsformen keineswegs auf. Im Gegenteil. Die Geschichte der Ständeschichtungen zeigt ganz klar, wie diese, die ursprünglich ein »naturhaftes« ökonomisches Dasein in feste Formen gegossen haben, im Laufe der unterirdisch, »unbewußt« abgelaufenen ökonomischen Entwicklung allmählich in sich zerfallen, d. h. aufhören, eine wirkliche Einheit zu sein. Ihr ökonomischer Gehalt zerreißt ihre juristische Formeinheit. (Engels' Analyse der Klassen-verhältnisse der Reformationszeit sowie die Cunows der der Französischen Revolution geben hinreichende Belege hierfür). Jedoch trotz dieses Widerstreites zwischen juristischer Form und ökonomischem Gehalt bewahrt die juristische (privilegienschaffende) Form eine sehr große, häufig schlechthin ausschlaggebende Bedeutung für das Bewußtsein solcher zerfallender Stände. Denn die Form der Ständeschichtung verdeckt den Zusammenhang zwischen dem — wirklichen, aber »unbewußt« bleibenden — ökonomischen Dasein des Standes und der ökonomischen Totalität der Gesellschaft. Sie fixiert das Bewußtsein entweder bei der reinen Unmittelbarkeit seiner Privilegien (Ritter der Reformationszeit) oder bei der — ebenso bloß unmittelbaren — Partikularität jenes Gesellschaftsteiles, auf den sich die Privilegien beziehen (Zünfte). Der Stand kann ökonomisch bereits gänzlich zerfallen sein, seine Angehörigen können *ökonomisch bereits verschiedenen Klassen angehören,* aber er bewahrt dennoch diesen (objektiv irreellen) ideologischen Zusammenhalt. Denn die Beziehung aufs Ganze, die das »Standesbewußtsein« vollzieht, richtet sich auf eine andere Totalität als auf die wirkliche, lebendige Wirtschaftseinheit: auf die vergangene Fixierung der Gesellschaft, die die ständischen Privilegien seinerzeit konstituiert hat. Das Standesbewußtsein verdeckt — als realer historischer Faktor — das Klassenbewußtsein; verhindert, daß dieses überhaupt in Erscheinung trete. Ähnliches kann auch in der kapitalistischen Gesellschaft bei allen »privilegierten« Gruppen, deren Klassenlage nicht unmittelbar ökonomisch fundiert ist, beobachtet werden. In dem Maße eine solche Schicht sich zu »kapitalisieren«, d. h. ihre »Privilegien« in ökonomisch-kapitalistische Herrschaftsverhältnisse zu verwandeln vermag, wächst ihre Anpassungsfähigkeit an die real-ökonomische Entwicklung (z. B. Großgrundbesitzer).

Die Beziehung des Klassenbewußtseins zur Geschichte ist dementsprechend in den vorkapitalistischen Zeiten eine völlig andere, wie im Kapitalismus. Denn dort waren die Klassen selbst nur *vermittels der Geschichtsdeutung* des historischen Materialismus aus der unmittelbar gegebenen, geschichtli-chen Wirklichkeit zu gewinnen, während sie hier diese unmittelbare, geschichtliche *Wirklichkeit selbst* sind. Es ist also, wie dies auch von Engels hervorgehoben wurde, durchaus kein Zufall, daß diese Erkenntnis der Geschichte erst im Zeitalter des Kapitalismus möglich wurde. Und zwar nicht nur — wie Engels meint — wegen der größeren Einfachheit dieses Aufbaues im Gegensatz zu den »verwickelten und verdeckten Zusammenhängen« in früheren Zeiten, sondern in erster Reihe deshalb, weil das ökonomische Klasseninteresse als Beweger der Geschichte erst im Kapitalismus in seiner nackten Reinheit hervorgetreten ist. Die wahren »treibenden Mächte«, die »hinter den Beweggründen der geschichtlich handelnden Menschen stehen«, konnten deshalb in vorkapitalistischen Zeiten niemals rein (nicht einmal als reine Zurechnung) ins Bewußtsein treten. Sie sind in Wahrheit als blinde Mächte der geschichtlichen Entwicklung hinter den Beweggründen verborgen geblieben. Die ideologischen Momente »verdecken« nicht bloß die wirtschaftlichen Interessen, sind nicht bloß Fahnen und Kampfeslosungen, sondern Teile und Elemente des wirklichen Kampfes selbst. Freilich, wenn der *soziologische Sinn* dieser Kämpfe vermittels des historischen Materialismus gesucht wird, *dann* sind diese Interessen als die letzthin entscheidenden *Erklärungsmomente* zweifellos auffindbar. Zum Kapitalismus selbst besteht aber der unüberbrückbare Unterschied, daß in ihm die ökonomischen Momente

nicht mehr »hinter« dem Bewußtsein verborgen, sondern *im* Bewußtsein selbst (nur unbewußt oder verdrängt usw). vorhanden sind. Mit dem Kapitalismus, mit der Abschaffung der Ständestruktur und mit dem Aufbau einer *rein ökonomisch* gegliederten Gesellschaft ist das Klassenbewußtsein in das Stadium des *Bewußtwerdenkönnens* getreten. Jetzt spiegelt sich der gesellschaftliche Kampf in einem ideologischen Kampfe um das Bewußtsein, um Verhüllung oder Aufdeckung des Klassencharakters der Gesellschaft. Aber die Möglichkeit dieses Kampfes weist bereits auf die dialektischen Widersprüche, auf die innere Selbstauflösung der reinen Klassengesellschaft hin. »Wenn die Philosophie«, sagt Hegel, »ihr Grau in Grau malt, ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.«

3.

Bourgeoisie und Proletariat sind die einzigen, reinen Klassen der bürgerlichen Gesellschaft; d. h. nur ihr Dasein und ihre Weiterentwicklung beruht ausschließlich auf der Entwicklung des modernen Produktionsprozesses und nur von ihren Existenzbedingungen aus ist ein Plan zur Organisation der ganzen Gesellschaft überhaupt *vorstellbar.* Das Schwankende oder für die Entwicklung Unfruchtbare in der Haltung der anderen Klassen (Kleinbürger, Bauer) beruht darauf, daß ihr Dasein nicht ausschließlich auf ihre Stellung im kapitalistischen Produktionsprozeß begründet, sondern mit Überresten der ständischen Gesellschaft unlösbar verknüpft ist. Sie versuchen demzufolge die kapitalistische Entwicklung nicht zu fördern oder über sich selbst hinauszutreiben, sondern überhaupt rückgängig zu machen, oder wenigstens nicht zur vollen Entfaltung gelangen zu lassen. Ihr Klasseninteresse ist deshalb nur auf *Symptome der Entwicklung,* nicht auf die Entwicklung selbst, nur auf Teilerscheinungen in der Gesellschaft, nicht auf den Aufbau der ganzen Gesellschaft gerichtet.

Diese Bewußtseinsfrage kann als Art der Zielsetzung und des Handelns erscheinen, wie z. B. im Kleinbürgertum, das wenigstens teilweise in der kapitalistischen Großstadt lebend, den Einflüssen des Kapitalismus in allen seinen Lebensäußerungen unmittelbar unterworfen, an der *Tatsache* des Klassenkampfes zwischen Bourgeoisie und Proletariat unmöglich ganz achtlos vorbeigehen kann. Es wird aber als »Übergangsklasse, worin die Interessen zweier Klassen sich zugleich abstumpfen … sich über den Klassengegensatz überhaupt erhaben« fühlen[24]. Und dementsprechend wird es Wege suchen, »nicht um zwei Extreme, Kapital und Lohnarbeit, beide aufzuheben, sondern um diesen Gegensatz abzuschwächen und in Harmonie zu verwandeln«[25]. Es wird also an allen schicksalhaften Entscheidungen der Gesellschaft vorbeihandeln und abwechselnd für beide Richtungen des Klassenkampfes, aber immer unbewußt, kämpfen müssen. Seine eigenen Ziele, die eben ausschließlich in seinem Bewußtsein existieren, müssen dabei immer aus-gehöhltere, vom gesellschaftlichen Handeln immer losgelöstere, rein »ideologische« Formen werden. Nur solange diese Zielsetzungen mit den realen ökonomischen Klasseninteressen des Kapitalismus zusammenfallen, wie bei der Abschaffung der Ständeschichtungen der Französischen Revolution, kann das

[24] Brumaire, 40.

[25] ebd. 37.

Kleinbürgertum eine geschichtlich aktive Rolle spielen. Ist diese ihre Mission erfüllt, so erhalten ihre — formell größtenteils gleichbleibenden -Äußerungen immer mehr ein von der wirklichen Entwicklung losgetrenntes, karikaturhaftes Wesen (der Jakobinismus der Montagne 48-51). Diese Be-ziehungslosigkeit zur Gesellschaft als Totalität kann aber auch auf den inneren Aufbau, auf die Organisationsmöglichkeit der Klasse zurückwirken. Dies zeigt sich am klarsten in der Entwicklung der Bauern. »Die Parzellenbauern«, sagt Marx[26], »bilden eine ungeheure Masse, deren Glieder in gleicher Situation leben, aber ohne in mannigfache Beziehung zueinander zu treten. Ihre Produktionsweise isoliert sie voneinander, statt sie in wechselseitigen Verkehr zu bringen … Jede einzelne Bauernfamilie … gewinnt so ihr Lebensmaterial mehr im Austausch mit der Natur, als im Verkehr mit der Gesellschaft… Insofern Millionen von Familien unter ökonomischen Existenzbedingungen leben, die ihre Lebensweise, ihre Interessen, und ihre Bildung von denen der anderen Klassen trennen und ihnen feindlich gegenüberstellen, bilden sie eine Klasse. Insofern nur ein lokaler Zusammenhang unter den Parzellenbauern besteht, die Dieselbigkeit ihrer Interessen keine Gemeinsamkeit, keine nationale Verbindung und keine politische Organisation unter ihnen erzeugt, bilden sie keine Klasse.« Darum sind *äußere* Umwälzungen wie Krieg, Revolution in der Stadt usw. notwendig, um diese Massen überhaupt zur einheitlichen Bewegung zu bringen, und auch dann sind sie außerstande, diese Bewegung unter eigenen Parolen selbst zu organisieren und ihr eine ihren eigenen Interessen gemäße positive Richtung zu geben. Es wird hier von der Lage der anderen kämpfenden Klassen, von der Bewußtseinshöhe der sie führenden Parteien abhängen, ob diese Bewegungen eine fortschrittliche (Französische Revolution von 1789, russische von 1917) oder reaktionäre (Napoleons Staatsstreich) Bedeutung erlangen. Darum ist auch die *ideologische* Form, die das »Klassenbewußtsein« der Bauern erhält, eine inhaltlich wechselvollere als die der anderen Klassen; sie ist nämlich immer eine erborgte. Darum können Parteien, die sich teilweise oder ganz auf dieses »Klassenbewußtsein« gründen, gerade in kritischen Lagen niemals einen festen und sicheren Rückhalt bekommen (die S. R. in 1917 bis 1918). Darum ist es möglich, daß Bauernbewegungen unter den entgegengesetzten ideologischen Flaggen ausgekämpft werden können. Es ist z. B. sehr bezeichnend, sowohl für den Anarchismus als Theorie wie für das »Klassenbewußtsein« der Bauern, daß einige konterrevolutionäre Aufstände und Bauernkämpfe von mittleren und reichen Bauern Rußlands an diese Gesellschaftsauffassung als Zielsetzung den ideologischen Anschluß gefunden haben. So kann bei diesen Klassen (wenn sie im streng marxistischen Sinne überhaupt Klassen genannt werden dürfen) nicht eigentlich vom Klassenbewußtsein gesprochen werden: ein volles Bewußtsein ihrer Lage würde ihnen die Hoffnungslosigkeit ihrer partikularen Bestrebungen der Notwendigkeit der Entwicklung gegenüber enthüllen. Bewußtsein und Interessen stehen hier demzufolge im Verhältnis eines *kontradiktorischen Gegensatzes* zueinander. Und da Klassenbewußtsein als ein Zurechnungsproblem der Klasseninteressen bestimmt wurde, macht dies auch die Unmöglichkeit seiner Entwicklung in der unmittelbar gegebenen, geschichtlichen Wirklichkeit philosophisch verständlich.

Klassenbewußtsein und Klasseninteresse stehen auch bei der Bourgeoisie im Verhältnis des Gegensatzes, des Widerspruches zueinander. Nur ist dieser Widerspruch *kein kontradiktorischer, sondern ein dialektischer.*

Der Unterschied der beiden Gegensätze läßt sich kurz auch so aussprechen: während bei den übrigen Klassen ihre Lage im Produktionsprozeß und die daraus folgenden Interessen das Entstehen eines Klassenbewußtseins überhaupt verhindern müssen, treiben

[26] ebd. 102.

diese Momente bei der Bourgeoisie zur Entwicklung des Klassenbewußtseins, nur daß dieses — von vornherein und seinem Wesen nach — mit dem tragischen Fluch behaftet ist, auf dem Höhepunkt seiner Entfaltung mit sich selbst in einen unlösbaren Widerspruch zu geraten und demzufolge sich selbst aufzuheben. Diese tragische Lage der Bourgeoisie spiegelt sich geschichtlich darin, daß sie ihren Vorganger, den Feudalismus, noch nicht niedergerungen hat, als der neue Feind, das Proletariat, schon erschienen ist; ihre politische Erscheinungsform war, daß die Bekämpfung der ständischen Organi- j sation der Gesellschaft im Namen einer »Freiheit« geleistet wurde, die im Moment des Sieges zu einer neuen Unterdrückung verwandelt werden mußte; soziologisch zeigt sich der Widerspruch darin, daß die Bourgeoisie, obwohl ihre Gesellschaftsform erst den Klassenkampf rein in Erscheinung treten ließ, obwohl sie zuerst ihn als Tatsache geschichtlich fixiert hat, doch theoretisch wie praktisch alles daran setzen muß, die Tatsache des Klassenkampfes aus dem gesellschaftlichen Bewußtsein verschwinden zu lassen; ideologisch betrachtet, erblicken wir denselben Zwiespalt, wenn die Entfaltung der Bourgeoisie einerseits der Individualität eine früher nie dagewesene Bedeutung verleiht, andererseits aber durch die ökonomischen Bedingungen dieses Individualismus, durch die Ver-dinglichung, welche die Warenproduktion schafft, jede Individualität aufhebt. All diese Widersprüche, deren Reihe durch diese Beispiele keineswegs erschöpft ist, vielmehr ins Unendliche fortgesetzt werden könnte, sind nur ein Widerschein der tiefstgehenden Widersprüche des Kapitalismus selbst, wie sie sich im Bewußtsein der bürgerlichen Klasse, ihrer Lage im Gesamtprozeß der Produktion entsprechend, spiegeln. Diese Widersprüche treten deshalb im Klassenbewußtsein der Bourgeoisie als dialektische Widersprüche und nicht einfach als glatte Unfähigkeit, die Widersprüche der eigenen Gesellschaftsordnung zu begreifen, auf. Denn der Kapitalismus ist einerseits die erste Produktionsordnung, die der Tendenz nach die ganze Gesellschaft ökonomisch vollständig durchdringt[27], so daß die Bourgeoisie demzufolge befähigt sein müßte, von diesem zentralen Punkte aus ein (zugerechnetes) Bewußtsein über die Gesamtheit des Produktionsprozesses zu besitzen. Andererseits jedoch machen die Stellung, die die Kapitalistenklasse in der Produktion einnimmt, die Interessen, die ihr Handeln bestimmen, es ihr trotzdem unmöglich, ihre eigene Produktionsordnung — selbst theoretisch -zu beherrschen. Die Gründe hierfür sind sehr vielfältig. Erstens ist für den Kapitalismus nur scheinbar die Produktion der zentrale Punkt des Klassenbewußtseins und deshalb nur scheinbar der theoretische Augenpunkt des Be-greifens. Marx[28] hebt schon über Ricardo hervor, daß er, dem »vorgeworfen wird, er hätte nur die Produktion im Auge«, »ausschließlich die Distribution als Gegenstand der Ökonomie bestimmt«. Und die ausführliche Analyse des konkreten Realisierungsprozesses des Kapitals zeigt bei jeder einzelnen Frage, daß das Interesse des Kapitalisten, der ja Waren und nicht Güter hervorbringt, notwendig an (vom Standpunkt der Produktion) sekundären Fragen haften bleiben muß; daß er im — für ihn ausschlaggebenden — Verwertungsprozeß befangen, einen Augenpunkt zur Betrachtung der ökonomischen Phänomene haben muß, von dem aus die wichtigsten Phänomene überhaupt unwahrnehmbar werden[29]. Diese Unangemessenheit steigert sich noch dadurch, daß im Kapitalverhältnis selbst das

[27] Allerdings nur der Tendenz, nach. Es ist das große Verdienst Rosa Luxemburgs, nachgewiesen zu haben, daß hierin nicht eine eventuell vorübergehende Tatsache vorliegt, sondern daß der Kapitalismus — Ökonomisch — nur so lange bestehen kann, bis er die Gesellschaft bloß in der Richtung auf Kapitalismus durchdringt, aber noch nicht durchdrungen hat. Dieser ökonomische Selbstwiderspruch einer rein kapitalistischen Gesellschaft ist gewiß einer der Gründe für die Widersprüche im Klassenbewußtsein der Bourgeoisie.

[28] Zur Kritik, xxix.

[29] Kapital III, I, 115, 297 bis 297, 307 etc. Daß die verschiedenen Gruppen der Kapitalisten wie Industrie-, Kaufmannskapital etc., hier verschieden gestellt sind, versteht sich von selbst; die Unterschiede sind aber für unser Problem nicht von ausschlaggebender Bedeutung.

individuelle und das gesellschaftliche Prinzip, also die Funktion des Kapitals als Privateigentum und seine objektiv-ökonomische Funktion in unauflösbarem dialektischen Widerstreit miteinander stehen. »Das Kapital ist«, sagt das Kommunistische Manifest, »keine persönliche, es ist eine gesellschaftliche Macht.« Aber eine gesellschaftliche Macht, deren Bewegungen von den — die gesellschaftliche Funktion ihrer Tätigkeit nicht überblickenden und um sie notwendig unbekümmerten — Einzelinteressen der Kapitalbesitzer gelenkt werden, so daß das gesellschaftliche Prinzip, die gesellschaftliche Funktion des Kapitals sich nur über ihre Köpfe hinweg, durch ihren Willen hindurch, ihnen selbst unbewußt durchsetzen kann. Wegen dieses Widerstreites zwischen gesellschaftlichem und individuellem Prinzip nannte Marx[30] mit Recht schon die Aktiengesellschaften eine »Aufhebung der kapitalistischen Produktionsweise innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise selbst«. Obwohl rein ökonomisch betrachtet die Wirtschaftsweise der Aktiengesellschaft sich in dieser Hinsicht nur sehr unwesentlich von der der Einzelkapitalisten unterscheidet und selbst die sogenannte Aufhebung der Produktionsanarchie durch Kartelle, Trusts usw. diesen Widerstreit nur anderswohin verschiebt, aber nicht aufhebt. Diese Sachlage ist eines der entscheidendsten Bestimmungsmomente für das Klassenbewußtsein der Bourgeoisie: die Bourgeoisie handelt zwar in der objektiv-ökonomischert Entwicklung der Gesellschaft als Klasse, sie kann aber der Entwicklung dieses Prozesses, den sie selbst vollführt, nur als eines ihrer äußerlichen, objektiv-gesetzmäßigen, an ihr selbst geschehenden Vorganges bewußt werden. Das bürgerliche Denken betrachtet das ökonomische Leben stets und wesensnotwendig vom Standpunkt des Einzelkapitalisten, von wo aus dieses scharfe Gegenüberstehen des Einzelnen und des übermächtigen, überpersönlichen »Naturgesetzes«, das alles Gesellschaftliche bewegt, sich von selbst ergibt[31]. Daraus folgt nicht nur der Widerstreit von Einzelinteresse und Klasseninteresse im Konfliktsfall (der allerdings in herrschenden Klassen selten so schroff zu werden pflegt wie in der Bourgeoisie), sondern auch die prinzipielle Unmöglichkeit, die von der Entwicklung der kapitalistischen Produktion notwendig entspringenden Probleme theoretisch und praktisch zu bewältigen. »Dies plötzliche Umschlagen des Kreditsystems in das Monetarsystem fügt den theoretischen Schrecken zum praktischen panic, und die Zirkulationsagenten schaudern vor dem undurchdringlichen Geheimnis ihrer eigenen Verhältnisse«, sagte Marx[32]. Und dieser Schrecken ist nicht unbegründet, d. h., er ist viel mehr als die bloße Ratlosigkeit des Einzelkapitalisten über sein individuelles Schicksal. Tatsachen und Lagen, die diesen Schrecken hervorrufen, drängen nämlich der Bourgeoisie etwas ins Bewußtsein, was sie, obwohl sie es als factum brutum nicht total wegleugnen oder verdrängen kann, doch unmöglich sich selbst bewußtzumachen imstande ist. Denn hinter solchen Tatsachen und Lagen liegt als erkennbarer Grund, daß »die *wahre Schranke* der kapitalistischen Produktion *das Kapital selbst* ist«[33]. Eine Erkenntnis, deren Bewußtwerden allerdings die Selbstaufhebung der Kapitalistenklasse bedeuten würde.

So werden die objektiven Schranken der kapitalistischen Produktion zu Schranken des Klassenbewußtseins der Bourgeoisie. Da aber im Gegensatz zu den naturhaft-»konservativen« älteren Herrschaftsformen, die die Produktionsformen weiter Schichten der von ihnen Beherrschten unangetastet lassen[34], die darum überwiegend traditionell und

---

[30] Ebd. III, I, 425.

[31] Vgl. darüber den Aufsatz »Rosa Luxemburg als Marxist«.

[32] Zur Kritik, 148.

[33] Kapital III, 1, 231, auch ebd. 242.

[34] Dies bezieht sich z. B. auf primitive Formen der Schatzbildung. Vgl. Kapital I, 94, und selbst auf gewisse

nicht revolutionierend wirken, der Kapitalismus eine revolutionierende Produktionsform par excellence ist, *äußert sich dieses Unbewußtbleibenmüssen der objektiven ökonomischen Schranke des Systems als innerer, als dialektischer Widerspruch im Klassenbewußtsein.* D. h., das Klassenbewußtsein der Bourgeoisie ist *formell* auf ökonomische Bewußtheit eingestellt. Ja, der höchste Grad der Unbewußt-heit, die krasseste Form des »falschen Bewußtseins« manifestiert sich stets in der Steigerung des Scheines des bewußtseinsmäßigen Beherrschens der ökonomischen Phänomene. Vom Standpunkt der Beziehung des Bewußtseins zu der Gesamtheit der gesellschaftlichen Erscheinungen drückt sich dieser Widerspruch als der *unaufhebbare Gegensatz von Ideologie und ökonomischer Grundlage aus.* Die Dialektik dieses Klassenbewußtseins beruht auf dem unaufhebbaren Gegensatz von (kapitalistischem) Individuum, von Individuum nach dem Schema des Einzelkapitalisten, und von »naturgesetzlich«-notwendiger, d. h. von Bewußtsein prinzipiell nicht beherrschbarer Entwicklung; sie bringt damit Theorie und Praxis in unüberbrückbaren Gegensatz zueinander. In einer Weise jedoch, die keine ruhende Dualität zuläßt, sondern ständig auf die Vereinheitlichung der auseinandergerissenen Prinzipien zustrebt, die ein Hin- und Hergeworfensein zwischen »falscher« Verknüpfung und ihrem katastrophalen Zerreißen immer erneut hervorbringt.

Dieser innere dialektische Selbstwiderspruch im Klassenbewußtsein der Bourgeoisie steigert sich noch dadurch, daß die objektive Schranke der kapitalistischen Produktionsordnung nicht im Zustand der bloßen Negativität verharrt, nicht nur »naturgesetzlich« die vom Bewußtsein unfaßbaren Krisen ins Leben ruft, sondern eine eigene bewußte und handelnde geschichtliche Gestalt erhält: das Proletariat. Schon die meisten »normalen« perspektivischen Verschiebungen im Erblicken der ökonomischen Struktur der Gesellschaft, die sich vom Augenpunkt der Kapitalisten ergeben haben, bewegten sich in einer Richtung, die »den wirklichen Ursprung des Mehrwertes verdunkelt und mystifiziert«[35]. Während aber im »normalen«, bloß theoretischen Verhalten diese Verdunkelung nur die organische Zusammensetzung des Kapitals, die Stellung des Unternehmers im Produktionsprozeß, die ökonomische Funktion des Zinses usw. betrifft, also bloß die Un-fähigk eit zeigt, hinter der Oberfläche der Erscheinungen die wahren treibenden Kräfte zu erblicken, bezieht sie sich beim Umschlagen ins Praktische auf die zentrale Grundtatsache der kapitalistischen Gesellschaft: auf den Klassenkampf. Im Klassenkampf treten aber alle diese sonst hinter der Oberfläche des ökonomischen Lebens, an die sich die Blicke der Kapitalisten und ihrer theoretischen Wortführer wie gebannt heften, verborgenen Kräfte in einer solchen Weise hervor, daß sie nicht zu erblicken ein Ding der Unmöglichkeit ist. So sehr, daß noch zur Zeit der Aufwärtsbewegung des Kapitalismus, als der Klassenkampf des Proletariats sich nur noch in der Form von spontan-vehementen Explosionen geäußert hat, die Tatsache des Klassenkampfes selbst von ideologischen Vertretern der aufstrebenden Klasse geradezu als Grundtatsache des geschichtlichen Lebens anerkannt wurde (Marat, auch spätere Historiker wie Mignet usw.). Indem aber dieses unbewußt-revolutionäre Prinzip der kapitalistischen Entwicklung durch Theorie und Praxis des Proletariats ins gesellschaftliche Bewußtsein gehoben wird, wird die Bourgeoisie ideologisch in eine bewußte Defensive gedrängt. Der dialektische Widerspruch im »falschen« Bewußtsein der Bourgeoisie verschärft sich: das »falsche« Bewußtsein wird zu einer Falschheit des Bewußtseins. Der anfangs nur objektiv vorhandene Widerspruch wird auch subjektiv: aus

---

Äußerungsformen des (relativ) »vorkapitalistischen« Kaufmannskapitals. Vgl. darüber Kapital III, I, 319.

[35] Kapital III, 1, 146, und ebd. 132, 366 bis 369, 377 etc.

dem theoretischen Problem wird ein moralisches, alle praktischen Stellungnahmen der Klasse in allen Lebenslagen und -fragen entscheidend beeinflussendes Verhalten.

Diese Lage der Bourgeoisie bestimmt die Funktion des Klassenbewußtseins in ihrem Kampfe um die Beherrschung der Gesellschaft. Da die Herrschaft der Bourgeoisie sich wirklich auf die ganze Gesellschaft erstreckt, da sie "tatsächlich eine ihren Interessen gemäße Organisation der ganzen Gesellschaft erstrebt und teilweise verwirklicht hat, mußte sie sowohl eine geschlossene Wirtschafts-, Staats-, Gesellschaftslehre usw. schaffen (was schon an und für sich eine »Weltanschauung« voraussetzt und bedeutet), wie auch in sich den Glauben an die eigene *Berufenheit* zu dieser Herrschaft und Organisation ausbauen und bewußt machen. Das Dialektisch-tragische der Klassenlage der Bourgeoisie zeigt sich darin, daß es zwar nicht bloß in ihrem Interesse liegt, sondern sogar unumgänglich notwendig für sie ist, das Bewußtsein der Klasseninteressen über *jede Einzelfrage* so klar wie möglich zu gewinnen, daß es aber verhängnisvoll für sie werden muß, wenn sich dieses selbe klare Bewußtsein *auf die Frage des Ganzen* erstreckt. Dies hat seinen Grund vor allem darin, daß die Herrschaft der Bourgeoisie nur eine Minoritätsherrschaft sein kann. Da ihre Herrschaft nicht nur *von,* sondern auch *im Interesse* einer Minorität ausgeübt wird, bleibt die Täuschung der anderen Klassen, ihr Verbleiben bei ihrem unklaren Klassenbewußtsein eine unumgängliche Voraussetzung für den Bestand des Bourgeoisregimes. (Man denke an die Lehre vom Staat, der »über« den Klassengegensätzen steht, an »unparteiische« Justiz usw.) Aber die Verschleierung des Wesens der bürgerlichen Gesellschaft ist auch für die Bourgeoisie selbst eine Lebensnotwendigkeit. Denn mit zunehmender Klarheit darüber enthüllen sich die inneren, unauflösbaren Widersprüche dieser Gesellschaftsordnung immer mehr und stellen ihre Anhänger vor die Wahl: entweder sich bewußt der aufsteigenden Einsicht zu verschließen oder in sich alle moralischen Instinkte zu unterdrücken, um die den Interessen gemäß bejahte Wirtschaftsordnung auch moralisch bejahen zu können.

Ohne die tatsächliche Wirksamkeit solcher ideologischer Momente zu überschätzen, muß dennoch festgestellt werden, daß die Kampfkraft einer Klasse um so größer ist, mit je besserem Gewissen sie den Glauben an die eigene Berufenheit haben kann, mit je ungebrochenerem Instinkt sie alle Erschei-nungen ihrem Interesse gemäß zu durchdringen fähig ist. Die ideologische Geschichte der Bourgeoisie ist nun — von sehr frühen Entwicklungsstufen an, wobei man etwa nur an Sismondis Kritik der klassischen Ökonomie, an die deutsche Kritik des Naturrechtes, an den frühen Carlyle usw. denken mag — *nichts anderes, als ein verzweifelter Kampf gegen die Einsicht in das wahre Wesen der von ihr geschaffenen Gesellschaft, gegen das wirkliche Bewußtsein ihrer Klassenlage.* Wenn das kommunistische Manifest hervorhebt, daß die Bourgeoisie ihren eigenen Totengräber produziert, so ist dies nicht nur wirtschaftlich, sondern auch ideologisch richtig. Die ganze bürgerliche Wissenschaft des 19. Jahrhunderts hat für die Verschleierung der Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft die größten Anstrengungen gemacht; von den größten Verfälschungen der Tatbestände bis zu »sublimen« Theorien über »Wesen« der Geschichte, des Staates usw. ist nichts in dieser Richtung unversucht geblieben. Vergebens. Das Ende des Jahrhunderts hat bereits in der entwickelteren Wissenschaft (und dementsprechend im Bewußtsein der kapitalistischen Führerschichten) die Entscheidung vollbracht.

Dies zeigt sich ganz klar in der steigenden Aufnahme des bewußten Organisationsgedankens in das Bewußtsein der Bourgeoisie. Zuerst hat sich in den Aktiengesellschaften, in den Kartellen, Trusts usw. eine immer wachsende Konzentrierung vollzogen. Sie hat zwar den gesellschaftlichen Charakter des Kapitals organisatorisch immer klarer aufgezeigt, jedoch ohne an der Tatsache der Produktionsanarchie zu rütteln, sondern nur um gigantisch gewordenen Einzelkapitalisten

relative Monopolistenstellungen zu geben. Sie hat also den gesellschaftlichen Charakter des Kapitals zwar objektiv sehr energisch zur Geltung gebracht, hat ihn aber für die Kapitalistenklasse doch ganz unbewußt gelassen, ja sogar durch diesen Schein einer Überwindung der Produktionsanarchie ihr Bewußtsein noch weiter von der wahren Erkenntnisfähigkeit der Sachlage abgelenkt. Die Krisen des Krieges und der Nachkriegszeit haben aber diese Entwicklung noch weiter getrieben: die »Planwirtschaft« ist ins Bewußtsein wenigstens der fortgeschrittensten Elemente der Bourgeoisie eingetreten. Freilich vorerst in ganz schmalen Schichten und auch dort eher als theoretisches Experiment wie als praktischer Rettungsweg aus der Sackgasse der Krise. Wenn wir jedoch diesen Bewußtseinszustand, wo der ökonomische Ausgleich zwischen der »Planwirtschaft« und den Klasseninteressen der Bourgeoisie gesucht wird, mit dem des aufstrebenden Kapitalismus, der jede Art gesellschaftlicher Organisation »als einen Eingriff in die unverletzlichen Eigentumsrechte, Freiheit und sich selbst bestimmende ›Genialität‹ des individuellen Kapitalisten«[36] betrachtet hat, vergleichen, so steht *die Kapitulation des Klassenbewußtseins der Bourgeoisie vor dem des Proletariats* uns klar vor Augen. Selbstredend meint selbst jener Teil der Bourgeoisie, der die Planwirtschaft annimmt, etwas anderes mit ihr als das Proletariat: eben den letzten Versuch einer Rettung des Kapitalismus durch äußerste Zuspitzung seines inneren Widerspruches. Aber trotzdem ist ihre letzte theoretische Position hier dennoch aufgegeben. (Und es ist ein seltsames Gegenstück dazu, daß einzelne Teile des Proletariats *gerade in diesem Augenblick ihrerseits vor der Bourgeoisie kapitulieren:* diese, ihre — problematischste — Organisationsform zu der ihrigen machen.) »Damit ist aber das ganze Dasein der bürgerlichen Klasse und als ihr Ausdruck die bürgerliche Kultur in die schwerste Krise geraten. Auf der einen Seite die grenzenlose Unfruchtbarkeit einer vom Leben abgeschnittenen Ideologie, eines mehr oder weniger bewußten Fälschungsversuches, auf der anderen Seite die ebenso furchtbare Öde eines Zynismus, der von der inneren Nichtigkeit des eigenen Daseins welthistorisch bereits selbst überzeugt ist und nur sein nacktes Dasein, sein nackt egoistisches Interesse verteidigt. Diese ideologische Krise ist ein untrügliches Zeichen des Verfalls. Die Klasse ist bereits in die Defensive gedrängt, sie kämpft bereits um ihre bloße Selbsterhaltung (so aggressiv auch ihre *Kampfmittel* sein mögen); sie hat die *Kraft zur Führung unwiederbringlich verloren.*

4.

In diesem Kampf um das Bewußtsein kommt dem historischen Materialismus eine entscheidende Rolle zu. Wie im Wirtschaftlichen sind auch im Ideologischen Proletariat und Bourgeoisie einander notwendig zugeordnete Klassen. Derselbe Prozeß, der vom Standpunkt der Bourgeoisie als ein Prozeß der Zersetzung, als eine permanente Krise erscheint, bedeutet für das Proletariat, freilich ebenfalls in krisenhafter Form, die Stauung der Kräfte, das Sprungbrett zum Siege. Ideologisch bedeutet dies so viel, daß dieselbe zunehmende Einsicht in das Wesen der Gesellschaft, worin sich der langsame Todeskampf der Bourgeoisie spiegelt, einen ständigen Machtzuwachs für das Proletariat bedeutet. Für das Proletariat ist die Wahrheit eine siegbringende Waffe; und zwar desto siegbringender, je rücksichtsloser. Die Wut der Verzweiflung, mit der die Wissenschaft der Bourgeoisie den historischen Materialismus bekämpft, wird dadurch verständlich: sobald sie gezwungen ist, sich ideologisch auf diesen Boden zu stellen, ist sie verloren.

[36] Kapital I, 321.

Daraus wird aber zugleich verständlich, warum für das Proletariat und *nur* für das Proletariat richtige Einsicht *in das Wesen der Gesellschaft* ein Machtfaktor allerersten Ranges, ja vielleicht die Waffe der Entscheidung schlechthin ist.

Die Vulgärmarxisten haben diese einzigartige Funktion des Bewußtseins, die es im Klassenkampf des Proletariats hat, stets übersehen und an Stelle des großen prinzipiellen Kampfes, der auf die letzten Fragen des objektiv ökonomischen Prozesses zurückgreift, eine kleinliche »Realpolitik« gesetzt. Natürlich muß das Proletariat von den Gegebenheiten der augenblicklichen Lage ausgehen. Es unterscheidet sich aber von den anderen Klassen dadurch, daß es bei den Einzelereignissen der Geschichte nicht stehenbleibt, von ihnen nicht bloß getrieben wird, sondern selbst das Wesen der treibenden Kräfte ausmacht und zentral handelnd auf das Zentrum des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses einwirkt. Indem sich die Vulgärmarxisten von diesem zentralen Gesichtspunkt, vom — methodischen — Entstehungspunkt des proletarischen Klassenbewußtseins entfernen, *stellen sie sich auf die Bewußtseinsstufe der Bourgeoisie.* Und daß auf dieser Stufe, auf ihrem eigenen Kampfterrain die Bourgeoisie sowohl ökonomisch wie ideologisch dem Proletariate überlegen sein muß, kann nur einen Vulgärmarxisten überraschen. Aber auch nur er kann aus dieser Tatsache, die ausschließlich von seiner Einstellung verschuldet ist, auf eine Überlegenheit der Bourgeoisie *überhaupt* schließen. Denn daß der Bourgeoisie — von ihren realen Machtmitteln jetzt ganz abgesehen — *hier* größere Kenntnisse, Routine usw. zu Gebote stehen, ist selbstverständlich; ja, daß sie, wenn von ihrem Gegner ihre Grundauffassung angenommen wird, ohne eigenes Verdienst in die Position einer Überlegenheit gerät, hat auch nichts Überraschendes. Die Überlegenheit des Proletariats der ihm sonst in jeder intellektuellen, organisatorischen usw. Hinsicht überlegenen Bourgeoisie gegenüber liegt ausschließlich darin, daß es die Gesellschaft vom Zentrum aus, als zusammenhängendes Ganzes zu betrachten und darum zentral, die Wirklichkeit verändernd, zu handeln fähig ist, daß für sein Klassenbewußtsein Theorie und Praxis zusammenfallen, daß es demzufolge sein eigenes Handeln bewußt als entscheidendes Moment in die Waagschale der geschichtlichen Entwicklung werfen kann. Wenn die Vulgärmarxisten diese Einheit zerreißen, so zerschneiden sie den Nerv, der die proletarische Theorie mit dem proletarischen Handeln zur Einheit verknüpft. Sie werfen die Theorie auf die »wissenschaftliche« Behandlung der Symptome der gesellschaftlichen Entwicklung zurück und machen aus der Praxis ein halt- und zielloses Getriebensein von den Einzelergebnissen eines Prozesses, den sie gedanklich zu beherrschen methodisch aufgeben.

Das Klassenbewußtsein, das aus dieser Position entsteht, muß dieselbe innere Struktur aufweisen, wie das der Bourgeoisie. Wenn aber hier dann dieselben dialektischen Widersprüche vom Zwang der Entwicklung an die Oberfläche des Bewußtseins getrieben werden, so ist ihre Konsequenz für das Proletariat noch verhängnisvoller als für die Bourgeoisie. Denn die Selbsttäuschung des »falschen« Bewußtseins, die in der Bourgeoisie entsteht, ist bei allen dialektischen Widersprüchen, bei aller objektiven Falschheit wenigstens mit ihrer Klassenlage im Einklang. Es kann sie zwar vor dem Untergang, vor der ständigen Steigerung dieser Widersprüche nicht retten, es kann ihr aber doch innere Möglichkeiten für das Weiterkämpfen, innere Voraussetzungen für, wenn auch vorübergehende, Erfolge geben. Im Proletariat aber ist ein solches Bewußtsein nicht bloß mit diesen inneren (bürgerlichen) Widersprüchen behaftet, sondern widerstreitet auch den Notwendigkeiten jenes Handelns, dem die ökonomische Lage das Proletariat -einerlei, was es darüber denken mag — zutreibt. Das Proletariat muß proletarisch handeln, aber seine eigene, vulgärmarxistische Theorie verstellt ihm dabei die Aussicht auf den richtigen Weg. Und dieser dialektische

Widerspruch zwischen objektiv-ökonomisch notwendigem proletarischem Handeln und vulgärmarxistischer (bürgerlicher) Theorie ist in stetigem Wachstum begriffen. D. h. die fördernde, beziehungsweise hemmende Bedeutung der richtigen oder falschen Theorie wächst mit dem Sichnähern der Entscheidungskämpfe im Kriege der Klassen. Das »Reich der Freiheit«, das Ende der »Vorgeschichte der Menschheit« bedeutet gerade, daß die vergegenständlichten Beziehungen der Menschen zueinander, die Verdinglichungen ihre Macht *dem Menschen* abzugeben beginnen. Je näher dieser Prozeß seinem Ziele zueilt, von desto größerer Bedeutung ist das Bewußtsein des Proletariats über seine geschichtliche Sendung, sein Klassenbewußtsein; desto stärker und unmittelbarer muß dieses jede seiner Handlungen bestimmen. Denn die blinde Macht der treibenden Kräfte führt nur so lange »automatisch« ihrem Ziele, der Selbstaufhebung zu, bis dieser Punkt nicht in erreichbarer Nähe ist. Ist der Augenblick des Überganges in das »Reich der Freiheit« objektiv gegeben, so äußert sich dies gerade darin, daß die blinden Kräfte in wirklichem Sinne blind, mit ständig wachsender, scheinbar unwiderstehlicher Gewalt zum Abgrund dahintreiben, und nur der bewußte Wille des Proletariats die Menschheit vor einer Katastrophe beschützen kann. Anders ausgedrückt: ist die endgültige Wirtschaftskrise des Kapitalismus eingetreten, *so hängt das Schicksal der Revolution (und mit ihr das der Menschheit) von Mer ideologischen Reife des Proletariats, von seinem Klassenbewußtsein ab.*

Damit ist die einzigartige Funktion, die das Klassenbewußtsein für das Proletariat im Gegensatz zu seiner Funktion für andere Klassen hat, bestimmt. Eben weil das Proletariat sich als Klasse unmöglich befreien kann, ohne die Klassengesellschaft überhaupt abzuschaffen, muß sein Bewußtsein, das letzte Klassenbewußtsein in der Geschichte der Menschheit, einerseits mit der Enthüllung des Wesens der Gesellschaft zusammenfallen, andererseits «ine immer innigere Einheit von Theorie und Praxis werden. Für das Proletariat ist seine »Ideologie« keine Flagge, unter der es kämpft, kein Deckmantel der eigentlichen Zielsetzungen, sondern die Zielsetzung und die Waffe selbst. Jede unprinzipielle oder prinzipienlose Taktik des Proletariats erniedrigt den historischen Materialismus zur bloßen »Ideologie«, zwingt dem Proletariat eine bürgerliche (oder kleinbürgerliche) Kampfesmethode auf; beraubt es seiner besten Kräfte, indem sie seinem Klassenbewußtsein die bloß begleitende oder hemmende (also für das Proletariat nur hemmende) Rolle eines bürgerlichen, statt der treibenden Funktion des proletarischen Bewußtseins zuweist.

5.

So einfach indessen die Beziehung von Klassenbewußtsein und Klassenlage für das Proletariat dem Wesen der Sache nach ist, so große Hindernisse stellen sich der Verwirklichung dieses Bewußtseins in der Wirklichkeit entgegen. Hier kommt in erster Reihe der Mangel an Einheit innerhalb des Bewußtseins selbst in Betracht. Obwohl nämlich die Gesellschaft an sich etwas streng Einheitliches vorstellt und ihr Entwicklungsprozeß ebenfalls ein einheitlicher Prozeß ist, so sind beide für das Bewußtsein des Menschen, insbesondere für den Menschen, der in die kapitalistische Verdinglichung der Beziehungen als in eine natürliche Umwelt hineingeboren wurde, nicht als Einheit, sondern als Vielheit von voneinander selbständigen Dingen und Kräften gegeben.

Die auffälligste und folgenschwerste Zerspaltung des proletarischen Klassenbewußtseins zeigt sich in der Trennung des wirtschaftlichen Kampfes vom

politischen. Marx[37] hat wiederholt auf die Unzulässigkeit dieser Trennung hingewiesen und gezeigt, wie es im Wesen eines jeden wirtschaftlichen Kampfes liegt, ins Politische umzuschlagen (und umgekehrt), und doch war es unmöglich, diese Auffassung selbst aus der Theorie des Proletariats auszumerzen. Der Grund für diese Abirrung des Klassenbewußtseins von sich selbst ist in dem dialektischen Zwiespalt zwischen einzelner Zielsetzung und Endziel, letzten Endes also in dem dialektischen Zwiespalt der proletarischen Revolution begründet.

Denn die Klassen, die in früheren Gesellschaften zur Herrschaft berufen und darum zur Durchführung von siegreichen Revolutionen fähig waren, standen eben wegen der Unangemessenheit ihres Klassenbewußtseins zu der objektiven ökonomischen Struktur, also wegen ihrer Unbewußtheit über ihre eigene Funktion im gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß *subjektiv* vor einer leichteren Aufgabe. Sie mußten nur ihre *unmittelbaren* Interessen mit der Gewalt, die ihnen zur Verfügung stand, durchsetzen, der gesellschaftliche Sinn ihrer Handlungen blieb ihnen selbst verborgen und der »List der Vernunft« des Entwicklungsprozesses überlassen. Da aber das Proletariat von der Geschichte vor die Aufgabe *einer bewußten Umwandlung der Gesellschaft* gestellt ist, muß in seinem Klassenbewußtsein der dialektische Widerspruch des unmittelbaren Interesses zum Endziel, des einzelnen Momentes zum Ganzen entstehen. Denn das einzelne Moment des Prozesses, die konkrete Lage mit ihren konkreten Forderungen ist ihrem Wesen nach der gegenwärtigen, der kapitalistischen Gesellschaft immanent, steht unter ihren Gesetzen, ist ihrer ökonomischen Struktur unterworfen. Erst durch seine Einfügung in die Gesamtanschauung des Prozesses, durch seine Beziehung auf das Endziel weist es konkret und bewußt über die kapitalistische Gesellschaft hinaus, wird es revolutionär. Das bedeutet aber subjektiv, für das Klassenbewußtsein des Proletariats, daß die dialektische Beziehung von unmittelbarem Interesse und objektivem Einwirken auf das Ganze der Gesellschaft *in das Bewußtsein des Proletariats* selbst verlegt ist; statt sich — wie bei jeder früheren Klasse — jenseits des (zugerechneten) Bewußtseins als rein objektiver Prozeß abzuspielen. Der revolutionäre Sieg des Proletariats ist also nicht wie bei früheren Klassen *die unmittelbare Verwirklichung des gesellschaftlich gegebenen Seins der Klasse,* sondern wie dies schon der junge Marx erkannt und scharf hervorgehoben hat: *ihre Selbstaufhebung.* Das kommunistische Manifest formuliert diesen Unterschied folgendermaßen: »Alle früheren Klassen, die sich die Herrschaft eroberten, suchten ihre *schon erworbene Lebensstellung zu sichern,* indem sie die ganze Gesellschaft den Bedingungen ihres Erwerbes unterwarfen. Die Proletarier können sich die gesellschaftlichen Produktionskräfte nur erobern, *indem sie ihre eigene bisherige Aneignungsweise* und damit die ganze bisherige Aneignungsweise abschaffen« (von mir gesperrt). Diese innere Dialektik der Klassenlage erschwert einerseits die Entwicklung des proletarischen Klassenbewußtseins im Gegensatz zu der Bourgeoisie, die bei der Entfaltung ihres Klassenbewußtseins an der Oberfläche der Erscheinungen haften, in der rohesten und abstraktesten Empirie steckenbleiben durfte, während für das Proletariat schon auf sehr primitiven Stufen seiner Entwicklung ein Hinausgehen über das unmittelbar Gegebene ein elementares Gebot seines Klassenkampfes war. (Dies betont Marx[38] bereits in seinen Bemerkungen zum schlesischen Weberaufstand.) Denn die Klassenlage des Proletariats trägt den Widerspruch direkt in sein Bewußtsein selbst hinein, während die Widersprüche, die sich für die Bourgeoisie aus ihrer Klassenlage ergeben, als äußere Schranken ihres Bewußtseins erscheinen mußten. Andererseits bedeutet aber dieser Widerspruch, daß das »falsche« Bewußtsein in der Entwicklung des

---

[37] »Elend der Philosophie« 164, Briefe und Auszüge aus Briefen an F. A. Sorge und andere 42, usw.

[38] Nachlaß II, 54.

Proletariats eine ganz andere Funktion hat, wie bei jeder früheren Klasse. Während nämlich selbst richtige Feststellungen von einzelnen Tatbeständen oder Momenten der Entwicklung im Klassenbewußtsein der Bourgeoisie durch ihre Beziehung auf das Ganze der Gesellschaft die Schranken im Bewußtsein aufzeigten, sich als »falsches« Bewußtsein enthüllten, steckt selbst im »falschen« Bewußtsein des Proletariats, selbst in seinen sachlichen Irrtümern *eine Intention auf das Richtige.* Es genügt dabei, auf die Gesellschaftskritik der Utopisten oder auf die — proletarisch-revolutionäre — Weiterbildung der Ricardo-schen Theorie hinzuweisen. Von letzterer hebt Engels[39] energisch hervor, daß sie »ökonomisch formell falsch« ist, fügt jedoch sogleich hinzu: »Was aber ökonomisch-formell falsch, kann darum doch weltgeschichtlich richtig sein… Hinter der formellen ökonomischen Unrichtigkeit kann also ein sehr wahrer ökonomischer Inhalt verborgen sein.« Erst hierdurch wird der Widerspruch im Klassenbewußtsein des Proletariats lösbar und wird zugleich zum bewußten Faktor der Geschichte. Denn die objektive Intention auf das Richtige, die auch dem »falschen« Bewußtsein des Proletariats innewohnt, bedeutet durchaus nicht, daß sie nun — ohne aktives Hinzutun des Proletariats — von selbst ans Licht treten könnte. Im Gegenteil. Nur durch Steigerung der Bewußtheit, durch bewußtes Handeln und bewußte Selbstkritik wird aus der bloßen Intention auf das Richtige, ihre falschen Verhüllungen abstreifend, die wirklich richtige, die geschichtlich bedeutsame und gesellschaftlich umwälzende Erkenntnis. Sie wäre freilich unmöglich, wenn ihr diese objektive Intention nicht zugrunde liegen würde, und hier bewahrheitet sich das Wort von Marx[40], daß »die Menschheit sich immer nur Aufgaben stellt, die sie lösen kann«. Aber *gegeben* ist auch hier nur die *Möglichkeit.* Die *Lösung selbst* kann nur die Frucht der *bewußten* Tat des Proletariats sein. Dieselbe Struktur des Bewußtseins, worauf die geschichtliche Sendung des Proletariats beruht, das Hinausweisen über die bestehende Gesellschaft bringt den dialektischen Zwiespalt in ihm hervor. Das, was bei den anderen Klassen als Gegensatz von Klasseninteresse und Interesse der Gesellschaft, als der von individueller Tat und ihren gesellschaftlichen Folgen usw., also als äußere Schranke des Bewußtseins erschien, wird hier — als Gegensatz von Augenblicksinteresse und Endziel — ins Innere des proletarischen Klassenbewußtseins selbst verlegt. Es ist mithin die innere Überwindung dieses dialektischen Zwiespaltes, die den äußeren Sieg des Proletariats im Klassenkampf ermöglicht.

Gerade dieser Zwiespalt bietet jedoch den Weg zum Verständnis dafür, daß — wie es im Motto hervorgehoben wurde — Klassenbewußtsein nicht das psychologische Bewußtsein einzelner Proletarier oder das massenpsychologische Bewußtsein ihrer Gesamtheit ist, sondern *der bewußt gewordene Sinn der geschichtlichen Lage der Klasse.* Das augenblickliche Einzelinteresse, in dem sich dieser Sinn jeweils vergegenständlicht, das niemals übergangen werden darf, wenn der Klassenkampf des Proletariats nicht auf das primitivste Stadium des Utopismus zurückgeworfen werden soll, kann nämlich die doppelte Funktion haben: ein Schritt in der Richtung auf das Ziel zu sein oder das Ziel zu verdecken. Welches von beiden es werden wird, *hängt ausschließlich vom Klassenbewußtsein des Proletariats und nicht vom Sieg oder Scheitern im Einzelkampf ab.* Auf diese Gefahr, die ganz besonders im »ökonomischen« Gewerkschaftskampf liegt, hat Marx schon sehr früh scharf hingewiesen[41]. »Zur selben Zeit dürfen die Arbeiter … das schließliche Ergebnis dieser Kämpfe sich selbst nicht übertreiben. Sie dürfen nicht vergessen, daß sie mit Wirkungen und nicht mit den Ursachen dieser Wirkungen kämpfen

---

[39] Vorwort zu »Elend der Philosophie«, ix-x.

[40] Zur Kritik, LVI.

[41] Lohn, Preis und Profit, 46-47.

… , daß sie Palliativmittel anwenden, aber die Krankheit nicht heilen. Sie sollten deshalb nicht ausschließlich in diesen unvermeidlichen Guerillakämpfen aufgehen … , statt gleichzeitig auf seine Umwandlung hinzuarbeiten und ihre organisierte Kraft als einen Hebel für die endgültige Emanzipation der arbeitenden Klassen, das heißt die endgültige Abschaffung des Lohnsystems zu gebrauchen.«

Die Quelle eines jeden Opportunismus liegt gerade darin, daß er von den Wirkungen und nicht von den Ursachen, von den Teilen und nicht vom Ganzen, von den Symptomen und nicht von der Sache selbst ausgeht; daß er im Einzelinteresse und seinem Erkämpfen nicht ein Erziehungsmittel zum Endkampf, dessen Entscheidung von der Annäherung des psychologischen Bewußtseins zum zugerechneten abhängt, sondern etwas an und für sich Wertvolles, oder wenigstens an und für sich dem Ziele Entgegenführendes erblickt; daß er — mit einem Wort — *den tatsächlichen psychologischen Bewußtseins-zustand der Proletarier mit dem Klassenbewußtsein des Proletariats verwechselt.*

Das praktisch Verhängnisvolle dieser Verwechslung zeigt sich darin, daß ihr zufolge das Proletariat häufig eine viel geringere Einheitlichkeit und Geschlossenheit in seinem Handeln zeigt, als es der Einheit der objektiv-ökonomischen Tendenzen entsprechen würde. Die Stärke und die Überlegenheit des wahren praktischen Klassenbewußtseins liegt gerade in der Fähigkeit, hinter den trennenden Symptomen des Ökonomischen Prozesses seine Einheit als Gesamtentwicklung der Gesellschaft zu erblicken. Eine solche Gesamtbewegung kann aber — im Zeitalter des Kapitalismus — in ihren äußeren Erscheinungsformen noch keine unmittelbare Einheit aufweisen. Die ökonomische Grundlage einer Weltkrise ist z. B. gewiß einheitlich und ist als solche ökonomisch einheitlich erfaßbar. Ihre raum-zeitliche Erscheinungsform wird aber ein getrenntes Nach- und Nebeneinander nicht nur in den verschiedenen Ländern, sondern auch in den verschiedenen Zweigen der Produktion der einzelnen Länder sein. Wenn nun das bürgerliche Denken die »verschiedenen Teilstücke der Gesellschaft in ebensoviele Gesellschaften für sich verwandelt«[42], so begeht es zwar einen schweren theoretischen Fehler, die unmittelbaren praktischen Folgen dieser falschen Theorie entsprechen aber durchaus den kapitalistischen Klasseninteressen. Die bürgerliche Klasse ist zwar einerseits allgemein-theoretisch unfähig, sich über das Begreifen von Einzelheiten und Symptomen des ökonomischen Prozesses zu erheben (an welcher Unfähigkeit sie *letzen Endes* auch praktisch zum Scheitern verdammt ist). Es liegt ihr aber andererseits — im unmittelbaren praktischen Handeln des täglichen Lebens — unendlich viel daran, diese ihre Art des Handelns auch dem Proletariat aufzuzwingen. In diesem Falle nämlich und nur in diesem Falle kommt ihre organisatorische usw. Überlegenheit klar zum Ausdruck, während die ganz anders geartete Organisation des Proletariats, *seine Organisierbarkeit als Klasse* praktisch nicht zur Geltung gelangen kann. Je mehr nun die ökonomische Krise des Kapitalismus fortschreitet, desto klarer tritt diese Einheit des ökonomischen Prozesses *auch praktisch erfaßbar* in Erscheinung. Sie ist zwar in den sogenannten normalen Zeiten auch vorhanden und also vom Klassenstandpunkt des Proletariats aus wahrnehmbar gewesen, aber der Abstand zwischen Erscheinungsform und letztem Grund war dennoch zu groß, zum im Handeln des Proletariats zu praktischen Konsequenzen führen zu können. Dies ändert sich in den entschiedenen Krisenzeiten. Die Einheit des Gesamtprozesses ist in handgreifliche Nähe gerückt. So sehr, daß sich selbst die Theorie des Kapitalismus ihr nicht völlig zu entziehen vermag; wenn sie auch für sie niemals adäquat zu erfassen ist. In dieser Lage hängt das Schicksal des Proletariats und mit ihm das der ganzen Menschheitsentwicklung davon ab, ob es diesen einzigen, *nunmehr objektiv möglich gewordenen Schritt* machen oder nicht machen wird. Denn treten auch

[42] Elend der Philosophie, 92.

die einzelnen Symptome der Krise getrennt (nach Ländern, nach Produktionszweigen, als »wirtschaftliche« oder »politische« Krisen usw.) auf, hat auch dementsprechend der Reflex im unmittelbaren, psychologischen Bewußtsein der Arbeiter einen isolierten Charakter, so ist doch das Hinausgehen über dieses Bewußtsein heute schon möglich und notwendig; und seine Notwendigkeit wird von ständig wachsenden Schichten des Proletariats *instinktiv* empfunden. Die Theorie des Opportunismus, deren Funktion bis zur akuten Krise — scheinbar — eine die objektive Entwicklung bloß hemmende gewesen ist, schlägt jetzt eine ihr *direkt entgegengesetzte Richtung* ein. Sie geht darauf aus, diese Weiterentwicklung des proletarischen Klassenbewußtseins von seiner bloß psychologischen Gegebenheit zur Angemessenheit an die objektive Gesamtentwicklung zu verhindern, *das Klassenbewußtsein des Proletariats auf das Niveau seiner psychologischen Gegebenheit herabzudrücken* und so der bis jetzt bloß instinktiv vorhandenen Weiterbewegung des Klassenbewußtseins eine entgegengesetzte Richtung zu geben. Diese Theorie, die, solange die praktische Möglichkeit auf die Vereinheitlichung des proletarischen Klassenbewußtseins objektiv-ökonomisch nicht gegeben war, — mit einigem Wohlgefallen — noch als Irrtum betrachtet werden konnte, nimmt in dieser Lage den Charakter der bewußten Täuschung an (einerlei, ob ihre Wortführer sich dessen — psychologisch — bewußt sind oder nicht). Sie erfüllt den richtigen Instinkten des Proletariats gegenüber dieselbe Funktion, die die kapitalistische Theorie stets ausgeübt hat: sie denunziert die richtige Auffassung von der ökonomischen Gesamtlage, das richtige Klassenbewußtsein des Proletariats — und ihre organisatorische Form: die kommunistische Partei — als etwas Irreales, als ein den »wahren« (den unmittelbaren, vereinzelt nationalen oder berufsmäßigen) Interessen der Arbeiter feindliches, als ihrem »echten« (psychologisch gegebenen) Klassenbewußtsein fremdes Prinzip.

Das Klassenbewußtsein ist aber, wenn es auch keine psychologische Wirklichkeit hat, doch keine bloße Fiktion. Der unendlich qualvolle, von Rückschlägen volle Gang der proletarischen Revolution, ihre ewige Rückkehr zum Ausgangspunkt, ihre beständige Selbstkritik, von der Marx in der berühmten Stelle des Brumaire spricht, findet eben in seiner Wirklichkeit ihre Erklärung.

Aus der Krise des Kapitalismus kann nur das Bewußtsein des Proletariats den Ausweg zeigen. Solange dieses Bewußtsein nicht da ist, bleibt die Krise permanent, kehrt zu ihrem Ausgangspunkte zurück, wiederholt die Situation, bis endlich nach unendlichen Leiden, nach schrecklichen Umwegen der Anschauungsunterricht der Geschichte den Bewußtseinsprozeß im Proletariat vollendet und ihm damit die Führung der Geschichte in die Hände gibt. Das Proletariat hat aber hier keine Wahl. Es muß, wie Marx[43] sagt, nicht nur »gegenüber dem Kapital«, sondern auch »für sich selbst« zur Klasse werden; d. h., die ökonomische Notwendigkeit seines Klassenkampfes zum bewußten Wollen, zum wirksamen Klassenbewußtsein erheben. Die Klassenkampfpazifisten und -humanitarier, die gewollt oder ungewollt, an der Verlangsamung dieses auch sowieso langwierigen, schmerzlichen und krisenhaften Prozesses arbeiten, wären selbst entsetzt, wenn sie einsähen, welche Leiden sie dem Proletariat durch die Verlängerung dieses Anschauungsunterrichtes aufbürden. Denn das Proletariat kann sich seinem Beruf nicht entziehen. Es handelt sich nur darum, wieviel es noch zu leiden hat, bis es zur ideologischen Reife, zur richtigen Erkenntnis seiner Klassenlage, zum Klassenbewußtsein gelangt.

Freilich ist dieses Schwanken, diese Unklarheit selbst ein Krisensymptom der bürgerlichen Gesellschaft. Das Proletariat als Produkt des Kapitalismus muß

[43] Elend der Philosophie, 162.

notwendigerweise den Daseinsformen seines Hervorbringers unterworfen sein. Diese Daseinsform ist die Unmenschlichkeit, die Verdinglichung. Wohl ist das Proletariat durch sein bloßes Dasein die Kritik, die Verneinung dieser Lebensformen. Es ist aber, bevor die objektive Krise des Kapitalismus sich vollendet, bevor das Proletariat selbst das vollkommene Durchschauen dieser Krise, das wahre Klassenbewußtsein erlangt hat, bloße Kritik der Verdinglichung und erhebt sich als solche nur negativ über das Verneinte. Ja, wenn die Kritik über die bloße Verneinung eines Teiles nicht hinauskommen kann, wenn sie nicht auf die Totalität wenigstens hinzielt, dann geht sie überhaupt nicht über das Verneinte hinaus, wie das z. B. die Kleinbürgerlichkeit der meisten Gewerkschaftler zeigt. Diese bloße Kritik, diese Kritik vom Standpunkt des Kapitalismus aus, zeigt sich am auffälligsten in der Trennung der verschiedenen Kampfgebiete. Schon die bloße Tatsache der Trennung weist darauf hin, daß das Bewußtsein des Proletariats der Verdinglichung vorläufig noch erlegen ist. Wenn es ihm auch selbstverständlich leichter ist, das Unmenschliche seiner Klassenlage wirtschaftlich zu durchschauen als politisch und politisch wiederum leichter als kulturell, so zeigen alle diese Trennungen eben die unüberwundene Macht kapitalistischer Lebensformen im Proletariate selbst auf.

Das verdinglichte Bewußtsein muß in den beiden Extremen des rohen Empirismus und des abstrakten Utopismus gleichmäßig und gleich hoffnungslos befangen bleiben. Das Bewußtsein wird somit entweder zum völlig passiven Zuschauer einer gesetzmäßigen Bewegung der Dinge, in die es unter keinen Umständen eingreifen kann, oder betrachtet sich als eine Macht, die nach eigenem — subjektiven — Belieben die an sich sinnlose Bewegung der Dinge zu meistern vermag. Den rohen Empirismus der Opportunisten haben wir bereits in seiner Beziehung zum Klassenbewußtsein des Proletariats erkannt. Es kommt nun darauf an, die Funktion des Utopismus als Wesenszeichen der inneren Abstufung des Klassenbewußtseins zu begreifen. (Die hier vorgenommene rein methodologische Trennung von Empirismus und Utopismus bedeutet keineswegs, daß sie sich in einzelnen Richtungen und sogar Individuen nicht vereinigen könnten. Im Gegenteil. Sie kommen sehr häufig zusammen vor und gehören auch innerlich zusammen.)

Die philosophischen Bestrebungen des jungen Marx waren zum großen Teil darauf gerichtet, die verschiedenen falschen Bewußtseinslehren (sowohl die »idealistische« der Hegelschule wie die »materialistische« Feuerbachs) widerlegend, die richtige Auffassung von der Rolle des Bewußtseins in der Geschichte zu erlangen. Schon der »Briefwechsel von 1843« faßt das Bewußtsein als der Entwicklung innewohnend auf. Das Bewußtsein liegt nicht jenseits der realen geschichtlichen Entwicklung. Es muß nicht erst vom Philosophen in die Welt hineingetragen werden; er ist also nicht berechtigt, hochmütig auf die kleinen Kämpfe der Welt herabzublicken und sie zu verachten. »Wir zeigen ihr (der Welt) nur, worum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muß, wenn sie auch nicht will.« Es kommt deshalb nur darauf an, »daß man ihre eignen Aktionen ihr erklärt«[44]. Die große Polemik gegen Hegel[45] in der »Heiligen Familie« konzentriert sich hauptsächlich um diesen Punkt. Die Halbheit Hegels liegt darin, daß er den absoluten Geist nur zum Schein die Geschichte wirklich machen läßt, und die daraus entstehende Jenseitigkeit des Bewußtseins den realen Geschichtsvorgängen gegenüber wird bei seinen Schülern zu einer hochmütigen — und reaktionären — Gegenüberstellung von »Geist« und »Masse«, deren Halbheiten, Absurditäten und Zurückfallen hinter die von Hegel bereits erreichte Stufe Marx

[44] Nachlaß I, 382.

[45] Vgl. den Aufsatz »Was ist orthodoxer Marxismus?«

schonungslos kritisiert. Als Ergänzung dazu dient die — aphoristische — Kritik Feuerbachs. Hier wird wiederum die vom Materialismus erreichte Diesseitigkeit des Bewußtseins als eine bloße Stufe der Entwicklung, als die Stufe der »bürgerlichen Gesellschaft« erkannt und ihr die »praktisch-kritische Tätigkeit«, das »Verändern der Welt« als Aufgabe des Bewußtseins gegenübergestellt. Damit war die philosophische Grundlage zur Abrechnung mit den Utopisten gegeben. Denn in ihrem Denken zeigt sich dieselbe Zweiheit von gesellschaftlicher Bewegung und Bewußtsein darüber. Das Bewußtsein tritt aus einem Jenseits an die Gesellschaft heran und rührt sie von dem bis dahin gegangenen falschen Wege auf den richtigen. Der unentwickelte Charakter der proletarischen Bewegung erlaubt ihnen noch nicht, in der Geschichte selbst, in der Art, wie das Proletariat sich zur Klasse organisiert, also im Klassenbewußtsein des Proletariats den Träger der Entwicklung zu erblicken. Sie sind noch nicht imstande, »sich Rechenschaft abzulegen von dem, was sich vor ihren Augen abspielt, und sich zum Organ desselben zu machen«[46].

Es wäre aber eine Illusion, zu glauben, daß mit dieser Kritik des Utopismus, mit der geschichtlichen Erkenntnis, daß ein nicht mehr utopistisches Verhalten zur geschichtlichen Entwicklung *objektiv möglicb* geworden ist, der Utopismus für den Befreiungskampf des Proletariats sachlich erledigt sei. Er ist es eben nur insofern, nur für jene Stufen des Klassenbewußtseins, auf denen die von Marx beschriebene reale Einheit von Theorie und Praxis, das realpraktische Eingreifen des Klassenbewußtseins in den Gang der Geschichte und damit das praktische Durchschauen der Verdinglichung tatsächlich verwirklicht worden ist. Dies ist aber keineswegs einheitlich, auf einen Schlag geschehen. Und zwar zeigen sich hier nicht nur nationale oder »soziale« Abstufungen, sondern auch Abstufungen im Klassenbewußtsein derselben Arbeiterschichten. Die Trennung von Wirtschaft und Politik ist der bezeichnendste und zugleich wichtigste Fall hierfür. Es zeigt sich, daß es Schichten des Proletariats gibt, die für ihren wirtschaftlichen Kampf durchaus den richtigen Klasseninstinkt haben, ja, ihn auch zum Klassenbewußtsein erheben können, die zugleich dennoch in der Frage des Staates etwa auf einem völlig utopischen Standpunkt beharren. Daß dies keine mechanische Zweiteilung bedeutet, versteht sich von selbst. Die utopistische Anschauung von der Funktion der Politik muß auf die Anschauungen über die wirtschaftliche Entwicklung, insbesondere auf die Anschauungen über das Ganze der Wirtschaft dialektisch zurückwirken (z. B. Revolutionstheorie des Syndikalismus). Denn ein Kampf gegen das gesamte Wirtschaftssystem und erst eine Umorganisation der Gesamtwirtschaft ist ohne reale Erkenntnis der Wechselwirkung zwischen Politik und Wirtschaft unmöglich. Wie wenig selbst auf dieser Stufe, die den unmittelbaren Lebensinteressen des Proletariats am nächsten ist, wo die gegenwärtige Krise das richtige Handeln aus dem Gang der Geschichte ablesbar macht, das utopistische Denken überwunden ist, zeigt die Wirkung, die solche völlig utopistischen Theorien wie die von Ballod oder die des Guild-Sozialismus heute noch besitzen. Noch krasser muß sieh diese Struktur in allen Gebieten zeigen, wo die gesellschaftliche Entwicklung noch nicht so weit gediehen ist, um aus sich selbst heraus die objektive Möglichkeit einer Anschauung der Totalität hervorzubringen. Dies zeigt sich am klarsten im theoretischen wie praktischen Verhalten des Proletariats zu rein ideologischen Fragen, zu den Fragen der Kultur. Diese Fragen nehmen heute noch eine so gut wie völlig isolierte Stellung im Bewußtsein des Proletariats ein; ihr organischer Zusammenhang sowohl zu den unmittelbaren Lebensinteressen der Klasse wie zu der Totalität der Gesellschaft ist noch keineswegs ins Bewußtsein getreten. Darum erhebt sich das hier Geleistete sehr selten über eine — vom Proletariat ausgeübte — Selbstkritik

[46] Elend der Philosophie, 109. Vgl. auch in, 3, des kommunistischen Manifestes.

des Kapitalismus. Darum hat das theoretisch wie praktisch Positive dieses Gebietes einen fast ganz rein utopistischen Charakter.

Diese Abstufungen sind also einerseits objektive geschichtliche Notwendigkeiten, Unterschiede der objektiven Möglichkeit des Bewußtwerdens (Zusammenhang von Politik und Wirtschaft im Vergleich zu den Kulturfragen), andererseits aber bezeichnen sie, dort, wo die objektive Möglichkeit des Bewußtseins da ist, Abstufungen im Abstand des psychologischen Klassenbewußtseins von der angemessenen Erkenntnis der Gesamtlage. *Diese* Abstufungen lassen sich aber nicht mehr auf ökonomisch-soziale Ursachen zurückführen. *Die objektive Theorie des Klassenbewußtseins ist die Theorie seiner objektiven Möglichkeit.* Wie weit hier die Schichtung der Fragen und die Schichtung der ökonomischen Interessen *innerhalb* des Proletariats reicht, ist leider so gut wie ganz unerforscht und könnte ganz bestimmt zu sehr wichtigen Ergebnissen führen. Aber innerhalb einer noch so tiefgreifenden Typik der Schichtungen im Proletariat, sowie der Probleme des Klassenkampfes erhebt sich jeweils die Frage der tatsächlichen Verwirklichung der objektiven Möglichkeit des Klassenbewußtseins. War diese Frage früher nur eine Frage für außerordentliche Individuen (man denke an die völlig unutopistische Voraussicht der Diktaturprobleme bei Marx), so ist sie heute eine reale und aktuelle Frage für die ganze Klasse: die Frage der inneren Umwandlung des Proletariats, seiner Entwicklung zur Stufe der eigenen objektiven geschichtlichen Sendung. Eine ideologische Krise, deren Lösung erst die praktische Lösung der ökonomischen Weltkrise ermöglichen wird.

Es wäre verhängnisvoll, in bezug auf die Weite des Weges, den das Proletariat hier ideologisch zurückzulegen hat, Illusionen zu hegen. Gleich verhängnisvoll wäre es aber, die Kräfte zu übersehen, die in der Richtung auf die ideologische Überwindung des Kapitalismus im Proletariat tätig sind. Die bloße Tatsache, daß jede proletarische Revolution — und dazu in stetig gesteigerter und bewußterer Weise — das zum Staatsorgan erwachsende Kampforgan des gesamten Proletariats, den Arbeiterrat produziert hat, ist z. B. ein Zeichen, daß das Klassenbewußtsein des Proletariats hier die Bürgerlichkeit seiner Führerschicht siegreich zu überwinden im Begriffe ist.

Der revolutionäre Arbeiterrat, der mit seinen opportunistischen Karikaturen niemals verwechselt werden darf, ist eine der Formen, um die das Bewußtsein der proletarischen Klasse seit ihrem Entstehen unablässig gerungen hat. Sein Dasein, seine stetige Entwicklung zeigen, daß das Proletariat bereits an der Schwelle seines eigenen Bewußtseins und damit an der Schwelle des Sieges steht. Denn der Arbeiterrat ist die politisch-wirtschaftliche Überwindung der kapitalistischen Verdinglichung. So wie er im Zustand nach der Diktatur die bourgeoise Teilung von Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung überwinden soll, so ist er im Kampfe um die Herrschaft berufen, einerseits die raumzeitliche Zersplitterung des Proletariats, andererseits Wirtschaft und Politik zur wahren Einheit des proletarischen Handelns zusammenzubringen und auf diese Weise den dialektischen Zwiespalt von unmittelbarem Interesse und Endziel versöhnen zu helfen.

Man darf also niemals den Abstand, der den Bewußtseinszustand selbst der revolutionärsten Arbeiter vom wahren Klassenbewußtsein des Proletariats trennt, übersehen. Aber auch diese Sachlage erklärt sich aus der marxistischen Lehre von Klassenkampf und Klassenbewußtsein. *Das Proletariat vollendet sich erst, indem es sich aufhebt, indem es durch Zuendeführen seines Klassenkampfes die klassenlose Gesellschaft zustande bringt.* Der Kampf um diese Gesellschaft, wobei auch die Diktatur des Proletariats eine bloße Phase ist, ist nicht nur ein Kampf mit dem äußeren Feind, mit der Bourgeoisie, sondern zugleich der Kampf des Proletariats *mit sich selbst:* mit den verheerenden und erniedrigenden Wirkungen des kapitalistischen Systems auf sein

Klassenbewußtsein. Erst wenn das Proletariat diese Wirkungen in sich überwunden hat, hat es den wirklichen Sieg errungen. Die Trennung der einzelnen Gebiete, die vereint sein sollten, die verschiedenen Bewußtseinsstufen, zu denen das Proletariat in den verschiedenen Gebieten bis jetzt gelangt ist, sind ein genauer Gradmesser dessen, was erreicht und was noch zu erringen ist. Das Proletariat darf keine Selbstkritik scheuen, denn seinen Sieg kann nur die Wahrheit bringen und Selbstkritik muß deshalb sein Lebenselement sein.

März 1920

Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats

> Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.
> Marx: Zur Kritik der Hegeischen Rechtsphilosophie.

Es ist keineswegs zufällig, daß beide großen und reifen Werke von Marx, die die Gesamtheit der kapitalistischen Gesellschaft darzustellen und ihren Grundcharakter aufzuzeigen unternehmen, mit der Analyse der Ware beginnen. Denn es gibt kein Problem dieser Entwicklungsstufe der Menschheit, das in letzter Analyse nicht auf diese Frage hinweisen würde, dessen Lösung nicht in der Lösung des Rätsels der *Warenstruktur* gesucht werden müßte. Freilich ist diese Allgemeinheit des Problems nur dann erreichbar, wenn die Problemstellung jene Weite und Tiefe erreicht, die sie in den Analysen von Marx selbst besitzt; wenn das Warenproblem nicht bloß als Einzelproblem, auch nicht bloß als Zentralproblem der einzelwissenschaftlich gefaßten Ökonomie, sondern als zentrales, strukturelles Problem der kapitalistischen Gesellschaft in allen ihren Lebensäußerungen erscheint. Denn erst in diesem Falle kann in der Struktur des Warenverhältnisses das Urbild aller Gegenständlichkeitsformen und aller ihnen entsprechenden Formen der Subjektivität in der bürgerlichen Gesellschaft aufgefunden werden.

I. Das Phänomen der Verdinglichung

1.

Das Wesen der Warenstruktur ist bereits oft hervorgehoben worden, es beruht darauf, daß ein Verhältnis, eine Beziehung zwischen Personen den Charakter einer Dmghaftigkeit und auf diese Weise eine »gespenstige Gegenständlichkeit« erhält, die in ihrer strengen, scheinbar völlig geschlossenen und rationellen Eigengesetzlichkeit jede Spur ihres Grundwesens, der Beziehung zwischen Menschen verdeckt. Wie zentral diese Fragestellung für die Ökonomie selbst geworden ist, welche Folgen das Verlassen dieses methodischen Ausgangspunktes für die ökonomischen Anschauungen des Vulgärmarxismus gezeitigt hat, soll hier nicht untersucht werden. Hier soll bloß — bei *Voraussetzung* der Marxschen ökonomischen Analyse — auf jene Grundprobleme hingewiesen werden, die sich aus dem Fetischcharakter der Ware, als Gegenständlichkeitsform einerseits und aus dem ihr zugeordneten Subjektsverhalten andererseits ergeben; deren Verständnis uns erst einen klaren Blick in die Ideologienprobleme des Kapitalismus und seines Unterganges ermöglicht. Bevor jedoch das Problem selbst behandelt werden könnte, müssen wir darüber ins klare kommen, daß das Problem des Warenfetischismus ein *spezifisches* Problem unserer Epoche, des *modernen* Kapitalismus ist. Warenverkehr und dementsprechend subjektive und objektive Warenbeziehungen hat es bekanntlich schon auf sehr primitiven Entwicklungsstufen der Gesellschaft gegeben. Worauf es aber *hier* ankommt, ist: wieweit der Warenverkehr und seine struktiven Folgen das *ganze* äußere wie innere Leben der Gesellschaft zu

beeinflussen fähig sind. Die Frage also, wieweit der Warenverkehr die herrschende Form des Stoffwechsels einer Gesellschaft ist, läßt sich nicht — den modernen, bereits unter dem Einfluß der herrschenden Warenform verdinglichten Denkgewohnheiten entsprechend — einfach als quantitative Frage behandeln. Der Unterschied zwischen einer Gesellschaft, in der die Warenform die herrschende, alle Lebensäußerungen entscheidend beeinflussende Form ist, und zwischen einer, in der sie nur episodisch auftritt, ist vielmehr ein qualitativer Unterschied. Denn sämtliche subjektiven wie objektiven Erscheinungen der betreffenden Gesellschaften erhalten diesem Unterschied gemäß qualitativ verschiedene Gegenständlichkeitsformen. Marx betont diesen episodischen Charakter der Warenform für die primitive Gesellschaft sehr scharf[1]: »Der unmittelbare Tauschhandel, die naturwüchsige Form des Austauschprozesses, stellt viel mehr die beginnende Umwandlung der Gebrauchswerte in Waren als die der Waren in Geld dar. Der Tauschwert erhalt keine freie Gestalt, sondern ist noch unmittelbar an den Gebrauchswert gebunden. Es zeigt sich dies doppelt. Die Produktion selbst in ihrer ganzen Konstruktion ist gerichtet auf Gebrauchswert, nicht auf Tauschwert, und es ist daher nur durch ihren Überschuß über das Maß, worin sie für die Konsumtion erheischt sind, daß die Gebrauchswerte hier aufhören, Gebrauchswerte zu sein und Mittel des Austausches werden, Ware. Andererseits werden sie Waren selbst nur innerhalb der Grenzen des unmittelbaren Gebrauchswerts, wenn auch polarisch verteilt, so daß die von den Warenbesitzern auszutauschenden Waren für beide Gebrauchswerte sein müssen, aber jeder Gebrauchswert für ihren Nicht-besitzer. In der Tat erscheint der Austauschprozeß von Waren ursprünglich nicht im Schoß der naturwüchsigen Gemeinwesen, sondern da, wo sie aufhören, an ihren Grenzen, den wenigen Punkten, wo sie in Kontakt mit anderen Gemeinwesen treten. Hier beginnt der Tauschhandel, und schlägt von da ins Innere des Gemeinwesens zurück, auf das er zersetzend wirkt.« Wobei die Feststellung der zersetzenden Wirkung des nach innen gewendeten Warenverkehrs ganz deutlich auf die qualitative Wendung, die aus der Herrschaft der Ware entspringt, hinweist. Jedoch auch dieses Einwirken auf das Innere des Gesellschaftsaufbaues reicht nicht hin, um die Warenform zur konstitutiven Form einer Gesellschaft zu machen. Dazu muß sie — wie oben betont wurde — sämtliche Lebensäußerungen der Gesellschaft durchdringen und nach ihrem Ebenbilde umformen, nicht bloß an sich von ihr unabhängige, auf Produktion von Gebrauchswerten gerichtete Prozesse äußerlich verbinden. Der qualitative Unterschied zwischen Ware als einer Form (unter vielen) des gesellschaftlichen Stoffwechsels der Menschen und zwischen Ware als universeller Form der Gestaltung der Gesellschaft zeigt sich aber nicht bloß darin, daß die Warenbeziehung als Einzelerscheinung einen höchstens negativen Einfluß auf den Aufbau und auf die Gliederung der Gesellschaft ausübt, sondern dieser Unterschied wirkt zurück auf Art und Geltung der Kategorie selbst. Die Warenform zeigt als universelle Form auch an sich betrachtet ein anderes Bild wie als partikulares, vereinzeltes, nicht herrschendes Phänomen. Daß die Übergänge auch hier fließende sind, darf aber den qualitativen Charakter des entscheidenden Unterschiedes nicht verdecken. So hebt Marx als Kennzeichen des nicht herrschenden Warenverkehrs hervor[2]: »Das quantitative Verhältnis, worin sich Produkte austauschen, ist zunächst ganz zufällig. Sie nehmen sofern Warenformen an, daß sie überhaupt Austauschbare, d. h. Ausdrücke desselben Dritten sind. Der fortgesetzte Austausch und die regelmäßige Reproduktion für den Austausch hebt diese Zufälligkeit mehr und mehr auf. Zunächst aber nicht für die Produzenten und Konsumenten, sondern für den Vermittler zwischen beiden, den

[1] Zur Kritik der pol. Oek. S. 30.

[2] Kapital III, I, 314.

Kaufmann, der die Geldpreise vergleicht und die Differenz einsteckt. Durch diese Bewegung selbst setzt er die Äquivalenz. Das Handelskapital ist im Anfang bloß die vermittelnde Bewegung zwischen Extremen, die es nicht beherrscht, und Voraussetzungen, die es nicht schafft.« Und *diese* Entwicklung der Warenform zur wirklichen Herrschaftsform der gesamten Gesellschaft ist erst in dem modernen Kapitalismus entstanden. Darum ist es nicht weiter verwunderlich, daß der Personalcharakter der ökonomischen Beziehungen noch zu Beginn der kapitalistischen Entwicklung manchmal relativ klar durchschaut wurde, daß aber, je weiter die Entwicklung fortschritt, je kompliziertere und vermittelterc Formen entstanden sind, ein Durchschauen dieser dinglichen Hülle immer seltener und schwerer geworden ist. Nach Marx liegt die Sache so[3]: »In früheren Gesellschaftsformen tritt diese ökonomische Mystifikation nur ein hauptsächlich in bezug auf das Geld und das zinstragende Kapital. Sie ist der Natur der Sache nach ausgeschlossen, erstens wo die Produktion für den Gebrauchswert, für den unmittelbaren Selbstbedarf vorwiegt; zweitens, wo, wie in der antiken Zeit und im Mittelalter, Sklaverei oder Leibeigenschaft die breite Basis der gesellschaftlichen Produktion bildet: die Herrschaft der Produktionsbedingungen über die Produzenten ist hier versteckt durch die Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse, die als unmittelbare Triebfedern des Produktionsprozesses erscheinen und sichtbar sind.«

Denn nur als Universalkategorie des gesamten gesellschaftlichen Seins ist die Ware in ihrer unverfälschten Wesensart begreifbar. Erst in diesem Zusammenhang gewinnt die durch das Warenverhältnis entstandene Verdinglichung eine entscheidende Bedeutung sowohl für die objektive Entwicklung der Gesellschaft wie für das Verhalten der Menschen zu ihr; für das Unterworfenwerden ihres Bewußtseins den Formen, in denen sich diese Verdinglichuni; ausdrückt; für die Versuche, diesen Prozeß zu begreifen oder sich gegen seine verheerenden Wirkungen aufzulehnen, sich von dieser Knechtschaft unter der so entstandenen »zweiten Natur« zu befreien. Marx beschreibt das Grundphänomen der Verdinglichung folgendermaßen[4]: »Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies quid pro quo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge… Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.« An dieser struktiven Grundtatsache ist vor allem festzuhalten, daß durch sie dem Menschen seine eigene Tätigkeit, seine eigene Arbeit als etwas Objektives, von ihm Unabhängiges, ihn durch menschenfremde Eigengesetzlichkeit Beherrschendes gegenübergestellt wird. U. z. geschieht dies sowohl in objektiver wie in subjektiver Hinsicht. Objektiv, indem eine Welt von fertigen Dingen und Dingbeziehungen entsteht (die Welt der Waren und ihrer Bewegung auf dem Markte), deren Gesetze zwar allmählich von den Menschen erkannt werden, die aber auch in diesem Falle ihnen als unbezwingbare, sich von selbst auswirkende Mächte gegenüberstehen. Ihre Erkenntnis kann also zwar vom Individuum zu seinem Vorteil ausgenützt werden, ohne daß es ihm auch dann gegeben wäre, durch seine Tätigkeit eine verändernde Einwirkung auf den realen Ablauf selbst auszuüben. Subjektiv, indem — bei vollendeter Warenwirtschaft — die Tätigkeit des Menschen sich

[3] Kapital III, II, 367.

[4] Kapital I, 38-39. Zu diesem Gegensatz vgl. rein ökonomisch den Unterschied zwischen dem Austausch der Waren zu ihrem Wert und zwischen dem zu ihren Produktionspreisen. KapitalII, 1, 156 usw.

ihm selbst gegenüber objektiviert, zur Ware wird, die der menschenfremden Objektivität von gesellschaftlichen Naturgesetzen unterworfen, ebenso unabhängig vom Menschen ihre Bewegungen vollziehen muß, wir irgendein zum Warending gewordenes Gut der Bedarfsbefriedigung. »Was also die kapitalistische Epoche charakterisiert,« sagt Marx[5], »ist, daß die Arbeitskraft für den Arbeiter selbst die Form einer ihm gehörigen Ware … erhält. Andererseits verallgemeinert sich erst in diesem Augenblick die Warenform der Arbeitsprodukte.«

Die Universalität der Warenform bedingt also sowohl in subjektiver wie in objektiver Hinsicht eine Abstraktion der menschlichen Arbeit, die sich in den Waren vergegenständlicht. (Andererseits ist wiederum ihre historische Möglichkeit von dem realen Vollzug dieses Abstraktionsprozesses bedingt.) Objektiv, indem die Warenform als Form der Gleichheit, der Austauschbarkeit qualitativ verschiedener Gegenstände nur dadurch möglich wird, daß sie — *in dieser* Beziehung, in der sie freilich erst ihre Gegenständlichkeit als Waren erhalten — als formal gleich aufgefaßt werden. Wobei das Prinzip ihrer formalen Gleichheit nur auf ihr Wesen als Produkte der abstrakten (also formal gleichen) menschlichen Arbeit begründet sein kann. Subjektiv, indem diese formale Gleichheit der abstrakten menschlichen Arbeit nicht nur der gemeinsame Nenner ist, auf den die verschiedenen Gegenstände in der Warenbeziehung reduziert werden, sondern zum realen Prinzip des tatsächlichen Produktionsprozesses der Waren wird. Es kann hier selbstredend nicht unsere Absicht sein, diesen Prozeß, die Entstehung des modernen Arbeitsprozesses, des vereinzelten, »freien« Arbeiters, der Arbeitsteilung usw. noch so skizzenhaft zu schildern. Hier kommt es nur darauf an, festzustellen, daß die abstrakte, gleiche, vergleichbare, die an der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit mit stets zunehmender j Exaktheit meßbare Arbeit, die Arbeit der kapitalistischen Arbeitsteilung zugleich als Produkt und als Voraussetzung der kapitalistischen Produktion erst im Laufe ihrer Entwicklung entsteht; also erst im Laufe dieser Entwicklung zu einer gesellschaftlichen Kategorie wird, die die Gegenständlichkeitsform sowohl der Objekte wie der Subjekte der so entstehenden Gesellschaft, ihrer Beziehung zur Natur, der in ihr möglichen Beziehungen der Menschen zueinander entscheidend beeinflußt[6]. Verfolgt man den Weg, den die Entwicklung des Arbeitsprozesses vom Handwerk über Kooperation, Manufaktur zur Maschinenindustrie zurücklegt, so zeigt sich dabei eine ständig zunehmende Rationalisierung, eine immer stärkere Ausschaltung der qualitativen, menschlich-individuellen Eigenschaften des Arbeiters. Einerseits, indem der Arbeitsprozeß in stets wachsendem Maße in abstrakt rationelle Teiloperationen zerlegt wird, wodurch die Beziehung des Arbeiters zum Produkt als Ganzem zerrissen und seine Arbeit auf eine sich mechanisch wiederholende Spezialfunktion reduziert wird. Andererseits, indem in und infolge dieser Rationalisierung die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit, die Grundlage der rationellen Kalkulation, zuerst als bloß empirisch erfaßbare, durchschnittliche Arbeitszeit, später durch immer stärkere Mechanisierung und Rationalisierung des Arbeitsprozesses als objektiv berechenbares Arbeitspensum, das dem Arbeiter in fertiger und abgeschlossener Objektivität gegenübersteht, hervorgebracht wird. Mit der modernen, »psychologischen« Zerlegung des Arbeitsprozesses (Taylor-System) ragt diese rationelle Mechanisierung bis in die »Seele« des Arbeiters hinein: selbst seine psychologischen Eigenschaften werden von seiner Gesamtpersönlichkeit abgetrennt, ihr gegenüber objektiviert, um in rationelle

[5] Kapital I, 133.

[6] Vgl. Kapital I, 286-287, 310 usw.

Spezialsysteme eingefügt und hier auf den kalkulatorischen Begriff gebracht werden zu können[7].

Für uns ist das *Prinzip,* das hierbei zur Geltung gelangt, am wichtigsten: das Prinzip der auf Kalkulation, auf *Kalkulierbarkeit* eingestellten Rationalisierung. Die entscheidenden Veränderungen, die dabei an Subjekt und Objekt des Wirtschaftsprozesses vollzogen werden, sind folgende: Erstens erfordert die Berechenbarkeit des Arbeitsprozesses ein Brechen mit der organisch-irrationellen, stets qualitativ bedingten Einheit des Produktes selbst. Rationalisierung im Sinne des immer exakteren Vorherberechnens aller zu erzielenden Resultate ist nur erreichbar durch genaueste Zerlegung eines jeden Komplexes in seine Elemente, durch Erforschung der speziellen Teilgesetze ihrer Hervorbringung. Sie muß also einerseits mit dem organischen, auf *traditioneller Verknüpfung empirischer Arbeitserfahrungen* basierten Hervorbringen ganzer Produkte brechen: Rationalisierung ist undenkbar ohne Spezialisierung[8]. Das einheitliche Produkt als Gegenstand des Arbeitsprozesses verschwindet. Der Prozeß wird zu einer objektiven Zusammenfassung rationalisierter Teilsysteme, deren Einheit rein kalkulatorisch bestimmt ist, welche also einander gegenüber als *zufällig* erscheinen müssen. Die rationell-kalkulatorische Zerlegung des Arbeitsprozesses vernichtet die organische Notwendigkeit der aufeinander bezogenen und im Produkt zur Einheit verbundenen Teiloperationen. Die Einheit des Produktes als Ware fällt nicht mehr mit seiner Einheit als Gebrauchswert zusammen: die technische Verselbständigung der Teilmanipulationen ihres Entstehens drückt sich bei Durchkapitalisierung der Gesellschaft auch ökonomisch als Verselbständigung der Teiloperationen, als wachsende Relativierung des Warencharakters eines Produktes auf den verschiedenen Stufen seines Hervorbringens aus[9]. Wobei mit dieser Möglichkeit eines raum-zeitlichen usw. Auseinanderreißens der Produktion eines Gebrauchswertes die raum-zeitliche usw. Verknüpfung von Teilmanipulationen, die wiederum auf ganz heterogene Gebrauchswerte bezogen sind, Hand in Hand zu gehen pflegt.

Zweitens bedeutet dieses Zerreißen des Objektes der Produktion notwendig zugleich das Zerreißen seines Subjektes. Infolge der Rationalisierung des Arbeitsprozesses erscheinen die menschlichen Eigenschaften und Besonderheiten des Arbeiters immer mehr *als bloße Fehlerquellen* dem rationell vorherberechneten Funktionieren dieser abstrakten Teilgesetze gegenüber. Der Mensch erscheint weder objektiv noch in seinem Verhalten zum Arbeitsprozeß als dessen eigentlicher Träger, sondern er wird als mechanisierter Teil in ein mechanisches System eingefügt, das er fertig und in völliger Unabhängigkeit von ihm funktionierend vorfindet, dessen Gesetzen er sich willenlos zu fügen hat[10]. Diese Willenlosigkeit steigert sich noch dadurch, daß mit zunehmender Rationalisierung und Mechanisierung des Arbeitsprozesses die Tätigkeit des Arbeiters immer stärker ihren Tätigkeitscharakter verliert und zu einer *kontemplativen* Haltung wird[11]. Das kontemplative Verhalten einem mechanischgesetzmäßigen Prozeß gegenüber,

---

[7] Dieser ganze Prozeß ist historisch und systematisch im ersten Band des Kapitals dargestellt. Die Tatsachen selbst — freilich zumeist ohne Beziehung auf das Ver-dinglichungsproblem — finden sich auch in der bürgerlichen Nationalökonomie bei Bücher, Sombart, A. Weber, Gottl usw.

[8] Kapital I, 451.

[9] Ebenda 320, Anmerkung.

[10] Vom Standpunkt des *individuellen* Bewußtseins ist dieser Schein durchaus berechtigt. In bezug auf die Klasse ist zu bemerken, daß diese Unterwerfung das Produkt eines langwierigen Kampfes gewesen ist, der mit der Organisierung des Proletariats als Klasse — auf höherem Niveau und mit veränderten Waffen -wieder einsetzt.

[11] Kapital I, 338-339, 387-388, 425 usw. Daß diese »Kontemplation« anstrengender und entnervender sein kann als die handwerksmäßige »Aktivität«, ist selbstverständlich. Dies liegt aber außerhalb unserer Betrachtungen.

der sich unabhängig vom Bewußtsein, unbeeinflußbar von einer menschlichen Tätigkeit abspielt, sich also als fertiges geschlossenes System offenbart, verwandelt auch die Grundkategorien des unmittelbaren Verhaltens der Menschen zur Welt: es bringt Raum und Zeit auf einen Nenner, nivelliert die Zeit auf das Niveau des Raumes. »Durch die Unterordnung des Menschen unter die Maschine,« sagt Marx[12], entsteht der Zustand, »daß die Menschen gegenüber der Arbeit verschwinden, daß der Pendel der Uhr der genaue Messer für das Verhältnis der Leistungen zweier Arbeiter geworden, wie er es für die Schnelligkeit zweier Lokomotiven ist. So muß es nicht mehr heißen, daß eine (Arbeits-)Stunde eines Menschen gleichkommt einer Stunde eines anderen Menschen, sondern daß vielmehr ein Mensch während einer Stunde so viel wert ist wie ein anderer Mensch während einer Stunde. Die Zeit ist alles, der Mensch ist nichts mehr, er ist höchstens noch die Verkörperung der Zeit. Es handelt sich nicht mehr um die Qualität. Die Quantität allein entscheidet alles: Stunde gegen Stunde, Tag gegen Tag …« Die Zeit verliert damit ihren qualitativen, veränderlichen, flußartigen Charakter: sie erstarrt zu einem genau umgrenzten, quantitativ meßbaren, von quantitativ meßbaren »Dingen« (den verdinglichten, mechanisch objektivierten, von der menschlichen Gesamtpersönlichkeit genau abgetrennten »Leistungen« des Arbeiters) erfüllten Kontinuum: zu einem Raum[13]. In dieser abstrakten, genau meßbaren, zum physikalischen Raum gewordenen Zeit als Umwelt, die zugleich Voraussetzung und Folge der wissenschaftlich-mechanisch zerlegten und spezialisierten Hervorbringung des Arbeitsobjektes ist, müssen die Subjekte ebenfalls dementsprechend rationell zerlegt werden. Einerseits, indem ihre mechanisierte Teilarbeit, die Objekti-vation ihrer Arbeitskraft ihrer Gesamtpersönlichkeit gegenüber, die bereits durch den Verkauf dieser Arbeitskraft als Ware vollzogen wurde, zur dauernden und unüberwindlichen Alltagswirklichkeit gemacht wird, so daß die Persönlichkeit auch hier zum einflußlosen Zuschauer dessen wird, was mit seinem eigenen Dasein, als isoliertem, in ein fremdes System eingefügtem Teilchen geschieht. Andererseits zerreißt die mechanisierende Zerlegung des Produktionsprozesses auch jene Bande, die die einzelnen Subjekte der Arbeit bei »organischer« Produktion zu einer Gemeinschaft verbunden haben. Die Mechanisierung der Produktion macht aus ihnen auch in dieser Hinsicht isoliert abstrakte Atome, die nicht mehr unmittelbar-organisch, durch ihre Arbeitsleistungen zusammengehören, deren Zusammenhang vielmehr in stets wachsendem Maße ausschließlich von den abstrakten Gesetzlichkeiten des Mechanismus, dem sie eingefügt sind, vermittelt wird.

Eine solche Wirkung der inneren Organisationsform des industriellen Betriebes wäre aber — auch innerhalb des Betriebes — unmöglich, wenn sich in ihr nicht der Aufbau der ganzen kapitalistischen Gesellschaft konzentriert offenbaren würde. Denn Unterdrückung, bis ins äußerste gehende, jeder Menschenwürde spottende Ausbeutung haben auch die vorkapitalistischen Gesellschaften gekannt; selbst Massenbetriebe mit mechanisch gleichförmiger Arbeit, wie z. B. die Kanalbauten in Ägypten und Vorderasien, die Bergwerke Roms usw.[14]. Die Massenarbeit konnte dort aber einerseits nirgends zur *rationell mechanisierten* Arbeit werden, andererseits blieben diese Massenbetriebe isolierte Erscheinungen innerhalb eines anders (naturwüchsig) produzierenden und dementsprechend lebenden Gemeinwesens. Die auf diese Weise ausgebeuteten Sklaven standen deshalb außerhalb der in Betracht kommenden »menschlichen« Gesellschaft, ihr Schicksal konnte für ihre Zeitgenossen, selbst für die größten und edelsten Denker, nicht als menschliches Schicksal, nicht als das Schicksal

---

[12] Elend d. Philosophie 27.

[13] Kapital I, 309.

[14] Vgl. darüber Gottl: Wirtschaft und Technik. Grundriß der Sozialökonomie II, 234 ff.

des Menschen erscheinen. Mit der Universalität der Warenkategorie ändert sich dieses Verhältnis radikal und qualitativ. Das Schicksal des Arbeiters wird zum allgemeinen Schicksal der ganzen Gesellschaft; ist ja die Allgemeinheit dieses Schicksals die Voraussetzung dafür, daß der Arbeitsprozeß der Betriebe sich in dieser Richtung gestalte. Denn die rationelle Mechanisierung des Arbeitsprozesses wird nur möglich, wenn der »freie« Arbeiter entstanden ist, der seine Arbeitskraft als ihm »gehörende« Ware, als ein Ding, das er »besitzt«, frei am Markte zu verkaufen instand gesetzt wird. Solange dieser Prozeß erst im Entstehen begriffen ist, sind zwar die Mittel der Auspressung der Mehrarbeit offenkundig-brutaler als die der späteren, entwickelteren Stadien, der Verdinglichungsprozeß der Arbeit selbst, also auch der des Bewußtseins des Arbeiters ist aber dennoch viel weniger fortgeschritten. Hierzu ist unbedingt notwendig, daß die gesamte Bedürfnisbefriedigung der Gesellschaft sich in der Form des Warenverkehrs abspiele. Die Trennung des Produzenten von seinen Produktionsmitteln, die Auflösung und Zersetzung aller urwüchsigen Produktionseinheiten usw., alle ökonomisch-sozialen Voraussetzungen der Entstehung des modernen Kapitalismus wirken in dieser Richtung: rationell verdinglichte Be- j Ziehungen an Stelle der urwüchsigen, die menschlichen Verhältnisse unverhüllter zeigenden zu setzen. »Die gesellschaftlichen Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten«, sagt Marx[15] über die vorkapitalistischen Gesellschaften, »erscheinen jedenfalls als ihre eignen persönlichen Verhältnisse, und sind nicht verkleidet in gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen, der Arbeitsprodukte.« Dies bedeutet aber, daß das Prinzip der rationellen Mechanisierung und Kalkulierbarkeit sämtliche Erscheinungsformen des Lebens erfassen muß. Die Gegenstände der Bedürfnisbefriedigung erscheinen nicht mehr als Produkte des organischen Lebensprozesses einer Gemeinschaft (wie z. B. in einer Dorfgemeinde), sondern einerseits als abstrakte Gattungsexemplare, die von anderen Exemplaren ihrer Gattung prinzipiell nicht verschieden sind, andererseits als isolierte Ob-jekte, deren Haben oder Nichthaben von rationellen Kalkulationen abhängig ist. Erst indem das ganze Leben der Gesellschaft auf diese Weise in isolierte Tauschakte von Waren pulverisiert wird, kann der »freie« Arbeiter entstehen; zugleich muß sein Schicksal zu dem typischen Schicksal der ganzen Gesellschaft werden.

Freilich ist die so entstehende Isolierung und Atomisierung ein bloßer Schein. Die Bewegung der Waren am Markte, das Entstehen ihres Wertes, mit einem Wort der reale Spielraum einer jeden rationellen Kalkulation ist nicht nur strengen Gesetzen unterworfen, sondern setzt als Grundlage der Kalkulation eine strenge Gesetzlichkeit alles Geschehens voraus. Diese Atomisierung des Individuums ist also nur der bewußtseinsmäßige Reflex dessen, daß die »Naturgesetze« der kapitalistischen Produktion sämtliche Lebensäußerungen der Gesellschaft erfaßt haben, daß — zum ersten Male in der Geschichte — die ganze Gesellschaft, wenigstens der Tendenz nach, einem einheitlichen Wirtschaftsprozesse untersteht, daß das Schicksal aller Glieder der Gesellschaft von einheitlichen Gesetzen bewegt wird. (Während die organischen Einheiten der vorkapitalistischen Gesellschaften ihren Stoffwechsel voneinander weitgehendst unabhängig vollzogen haben.) Aber dieser Schein ist als Schein notwendig; d. h. die unmittelbare, praktische wie gedankliche Auseinandersetzung des Individuums mit der Gesellschaft, die unmittelbare Produktion und Reproduktion des Lebens — wobei für das Individuum die Warenstruktur aller »Dinge« und die »Naturgesetzlichkeit« ihrer Beziehungen etwas fertig Vorgefundenes, etwas unaufhebbar Gegebenes ist — kann sich nur in dieser Form der rationellen und isolierten Tauschakte zwischen isolierten Warenbesitzern abspielen. Wie betont, muß der Arbeiter sich selbst als »Besitzer« seiner

[15] Kapital I, 44

Arbeitskraft als Ware vorstellen. Seine spezifische Stellung liegt darin, daß diese Arbeitskraft sein einziger Besitz ist. An seinem Schicksal ist für den Aufbau der ganzen Gesellschaft typisch, daß diese Selbstobjektivierung, dieses Zur-Ware-Werden einer Funktion des Menschen, den entmenschten und entmenschlichenden Charakter der Warenbeziehung in der größten Prägnanz offenbaren.

2.

Diese rationelle Objektivierung verdeckt vor allem — den qualitativen und materiellen — unmittelbaren Dingcharakter aller Dinge. Indem die Gebrauchswerte ausnahmslos als Waren erscheinen, erhalten sie eine neue Objektivität, eine neue Dinghaftigkeit, die sie zur Zeit des bloßen gelegentlichen Tausches nicht gehabt haben, in der ihre ursprüngliche, eigentliche Dinghaftigkeit vernichtet wird, verschwindet. »Das Privateigentum«, sagt Marx[16], *»entfremdet* nicht nur die Individualität der Menschen, sondern auch die der Dinge. Der Grund und Boden hat nichts mit der Grundrente, die Maschine nichts mit dem Profit zu tun. Für den Grundbesitzer hat der Grund und Boden nur die Bedeutung der Grundrente, er verpachtet seine Grundstücke und zieht die Rente ein; eine Eigenschaft, die der Boden verlieren kann, ohne irgendeine seiner inhärenten Eigenschaften, ohne z. B. einen Teil seiner Fruchtbarkeit zu verlieren, eine Eigenschaft, deren Maß, ja deren Existenz von gesellschaftlichen Verhältnissen abhängt, die ohne Zutun des einzelnen Grundbesitzers gemacht und aufgehoben werden. Ebenso mit der Maschine.« Wird also selbst der einzelne Gegenstand, dem der Mensch als Produzent oder Konsument unmittelbar gegenübersteht, durch seinen Warencharakter in seiner Gegenständlichkeit entstellt, so muß sich dieser Prozeß einleuchtenderweise desto mehr steigern, je vermittelter die Beziehungen sind, die der Mensch in seiner gesellschaftlichen Tätigkeit zu den Gegenständen als Objekten des Lebensprozesses stiftet. Es kann hier selbstredend unmöglich der ganze ökonomische Aufbau des Kapitalismus zergliedert werden. Es muß die Feststellung genügen, daß die Entwicklung des modernen Kapitalismus nicht nur die Produktionsverhältnisse nach seinen Bedürfnissen umwandelt, sondern auch jene Formen des primitiven Kapitalismus, die in vorkapitalistischen Gesellschaften ein isoliertes, von der Produktion abgetrenntes Dasein geführt haben, in sein Gesamtsystem einfügt, sie zu Gliedern des nunmehr einheitlichen Durchkapitalisierungsprozesses der ganzen Gesellschaft macht. (Kaufmannskapital, Rolle des Geldes als Schatz bzw. als Geldkapital usw.) Diese Formen des Kapitals sind zwar objektiv dem eigentlichen Lebensprozeß des Kapitals, der Auspressung des Mehrwerts j in der Produktion selbst untergeordnet, sind also nur aus dem Wesen des industriellen Kapitalismus begreifbar, sie erscheinen aber, im Bewußtsein des Menschen der bürgerlichen Gesellschaft, als die reinen, eigentlichen, unverfälschten Formen des Kapitals. Gerade weil in ihnen die in der unmittelbaren Warenbeziehung verborgenen Beziehungen der Menschen zueinander und zu den wirklichen Objekten ihrer realen Bedürfnisbefriedigung zur vollen Unwahrnehmbarkeit und Unkenntlichkeit verblassen, müssen sie für das verdinglichte Bewußtsein zu den wahren Repräsentanten seines gesellschaftlichen Lebens werden. Der Warencharakter der Ware, die abstrakt-quantitative Form der Kalkulierbarkeit erscheint hier in seiner reinsten Gestalt: sie wird also für das verdinglichte Bewußtsein notwendigerweise zur Erscheinungsform seiner

[16] Gemeint ist vor allem das kapitalistische Privateigentum. Der heilige Marx. Dokumente des Sozialismus III, 363. Anschließend an diese Betrachtung finden sich hier sehr schöne Bemerkungen über das Eindringen der Verdinglichungs-struktur in die Sprache. Eine hier einsetzende geschichtsmaterialistische philologische Untersuchung könnte zu interessanten Ergebnissen führen.

eigentlichen Unmittelbarkeit, über die es — als verdinglichtes Bewußtsein — gar nicht hinauszugehen trachtet; die es vielmehr durch »wissenschaftliche Vertiefung« der hier erfaßbaren Gesetzmäßigkeiten festzuhalten, ewig zu machen bestrebt ist. So wie das kapitalistische System sich ökonomisch fortwährend auf erhöhter Stufe produziert und reproduziert, so senkt sich im Laufe der Entwicklung des Kapitalismus die Verdinglichungsstruktur immer tiefer, schicksalhafter und konstitutiver in das Bewußtsein der Menschen hinein. Marx schildert diese Potenzierung der Verdinglichung oft in sehr eindringlicher Weise. Es sei hier nur ein Beispiel angeführt[17]: »Im zinstragenden Kapital ist daher dieser automatische Fetisch rein herausgearbeitet, der sich selbst verwertende Wert, Geld heckendes Geld, und trägt es in dieser Form keine Narben seiner Entstehung mehr. Das gesellschaftliche Verhältnis ist vollendet als Verhältnis eines Dinges, des Geldes zu sich selbst. Statt der wirklichen Verwandlung von Geld in Kapital zeigt sich hier nur ihre inhaltlose Form … Es wird ganz so Eigenschaft des Geldes, Wert zu schaffen, Zins abzuwerfen, wie die eines Birnbaums, Birnen zu tragen. Und als solches zinstragendes Ding verkauft der Geldverleiher sein Geld. Damit nicht genug. Das wirklich fungierende Kapital, wie gesehen, stellt sich selbst so dar, daß es den Zins, nicht als fungierendes Kapital, sondern als Kapital an sich, als Geldkapital, abwirft. Es verdreht sich auch dies: Während der Zins nur ein Teil des Profits ist, d. h. des Mehrwerts, den der fungierende Kapitalist dem Arbeiter auspreßt, erscheint jetzt umgekehrt der Zins als die eigentliche Frucht des Kapitals, als das Ursprüngliche, und der Profit, nun in die Form des Unternehmergewinns verwandelt, als bloßes im Reproduktionsprozeß hinzukommendes Akzessorium und Zutat. Hier ist die Fetischgestalt des Kapitals und die Vorstellung vom Kapitalfetisch fertig. In G-G[1] haben wir die begriffslose Form des Kapitals, die Verkehrung und Versachlichung der Produktionsverhältnisse in der höchsten Potenz: Zinstragende Gestalt, die einfache Gestalt des Kapitals, worin es seinem eigenen Reproduktionsprozeß vorausgesetzt ist; Fähigkeit des Geldes resp. der Ware, ihren eigenen Wert zu verwerten, unabhängig von der Reproduktion — die Kapitalmystifikation in der grellsten Form. Für die Vulgärökonomie, die das Kapital als selbständige Quelle des Werts, der Wertschöpfung, darstellen will, ist natürlich diese Form ein gefundenes Fressen, eine Form, worin die Quelle des Profits nicht mehr erkenntlich, und worin das Resultat des kapitalistischen Produktionsprozesses — getrennt vom Prozeß selbst — ein selbständiges Dasein erhält.«

Und genauso wie die Ökonomie des Kapitalismus in dieser ihrer selbst geschaffenen Unmittelbarkeit stehenbleibt, so auch die bürgerlichen Versuche, sich das ideologische Phänomen der Verdinglichung bewußt zu machen. Sogar Denker, die das Phänomen selbst keineswegs verleugnen oder verwischen wollen, ja mit seinen menschlich verheerenden Wirkungen mehr oder weniger im klaren sind, bleiben bei der Analyse der Unmittelbarkeit der Verdinglichung stehen und machen keinen Versuch, von den objektiv abgeleitetsten, vom eigentlichen Lebensprozeß des Kapitalismus entferntesten, also von den am meisten veräußerlichten und entleerten Formen zu dem Urphänomen der Verdinglichung vorzudringen. Ja sie lösen diese entleerten Erscheinungsformen von ihrem kapitalistischen Naturboden ab, verselbständigen und verewigen sie als einen zeitlosen Typus menschlicher Beziehungsmöglichkeiten überhaupt. (Am deutlichsten zeigt sich diese Tendenz in dem in Einzelheiten sehr interessanten und scharfsinnigen Buch Simmels »Die Philosophie des Geldes«.) Sie geben eine bloße Beschreibung dieser »verzauberten, verkehrten und auf den Kopf gestellten Welt, wo Monsieur le Capital und Madame la Terre als soziale Charaktere und zugleich unmittelbar als bloße Dinge ihren

[17] Kapital III, I, 378-379-

Spuk treiben«[18]. Sie kommen aber damit über die bloße Beschreibung nicht hinaus, und ihre »Vertiefung« des Problems dreht sich im Kreise um die äußerlichen Erscheinungsformen der Verdinglichung.

Diese Ablösung der Phänomene der Verdinglichung vom ökonomischen Grund ihrer Existenz, von der Grundlage ihrer wahren Begreifbarkeit wird noch dadurch erleichtert, daß dieser Umwandlungsprozeß sämtliche Erscheinungsformen des gesellschaftlichen Lebens erfassen muß, wenn die Voraussetzungen für das restlose Sichauswirken der kapitalistischen Produktion erfüllt, werden sollen. So hat die kapitalistische Entwicklung ein ihren Bedürfnissen entsprechendes, ein sich ihrer Struktur strukturell anschmiegendes Recht, einen entsprechenden Staat usw. geschaffen. Die strukturelle Ähnlichkeit ist in der Tat so groß, daß sie von allen wirklich klarblickenden Historikern des modernen Kapitalismus festgestellt werden mußte. So beschreibt z. B. Max Weber[19] das Grundprinzip dieser Entwicklung folgendermaßen: »Beide sind vielmehr im Grundwesen ganz gleichartig. Ein ›Betrieb‹ ist der moderne Staat, gesellschaftswissenschaftlich angesehen, ebenso wie eine Fabrik: das ist gerade das ihm historisch Spezifische. Und gleichartig bedingt ist auch das Herrschaftsverhältnis innerhalb des Betriebes hier und dort. Wie die relative Selbständigkeit des Handwerkers oder Hausindustriellen, des grundherrlichen Bauern, des Kommendatars, des Ritters und Vasallen darauf beruhte, daß er selbst Eigentümer der Werkzeuge, der Vorräte, der Geldmittel, der Waffen war, mit deren Hilfe er seiner ökonomischen, politischen, militärischen Funktion nachging und von denen er während deren Ableistung lebte, so beruht hierauf die hierarchische Abhängigkeit des Arbeiters, Kommis, technischen Angestellten, akademischen Institutsassistenten *und* des staatlichen Beamten und Soldaten ganz gleichmäßig darauf: daß jene für den Betrieb und die ökonomische Existenz unentbehrlichen Werkzeuge, Vorräte und Geldmittel in der Verfügungsgewalt, im einen Fall: des Unternehmers, im anderen: des politischen Herrn konzentriert sind.« Und er fügt auch — sehr richtig — zu dieser Beschreibung den Grund und den sozialen Sinn des Phänomens hinzu: »Der moderne kapitalistische Betrieb ruht innerlich vor allem auf der *Kalkulation.* Er braucht für seine Existenz eine Justiz und Verwaltung, deren Funktionieren wenigstens im Prinzip ebenso auf festen generellen Normen *rational kalkuliert* werden kann, wie man die voraussichtliche Leistung *einer Maschine* kalkuliert. Er kann sich mit … dem Judizieren nach dem Billigkeitsempfinden des Richters im *Einzelfall* oder nach anderen irrationalen Rechtsfindungsmitteln und Prinzipien … ebensowenig befreunden wie mit der patriarchalen, nach freier Willkür und Gnade und im übrigen nach unverbrüchlich heiliger, aber irrationaler Tradition verfahrenden Verwalwtung … Was dem *modernen* Kapitalismus im Gegensatz zu jenen uralten Formen kapitalistischen Erwerbs spezifisch ist: die streng rationale *Organisation der Arbeit* auf dem Boden *rationaler Technik* ist *nirgends* innerhalb derartig irrational konstruierter Staatswesen entstanden und konnte dort auch nie entstehen. Denn dazu sind diese modernen Betriebsformen mit ihrem stehenden Kapital und ihrer exakten Kalkulation gegen Irrationalitäten des Rechts und der Verwaltung viel zu empfindlich. Sie konnten nur da entstehen, wo … der Richter, wie im bureaukratischen Staat mit seinen rationalen Gesetzen mehr oder minder ein Paragraphenautomat ist, in welchem man oben die Akten nebst den Kosten und Gebühren hineinwirft, auf daß er unten das Urteil nebst den mehr oder minder stichhaltigen Gründen ausspeie: — dessen Funktionieren also jedenfalls im großen und ganzen *kalkulierbar* ist.«

---

[18] Ebenda, III, II, 366.

[19] Gesammelte politische Schriften. München 1921, 140-142. Der Hinweis Webers auf die englische Rechtsentwicklung bezieht sich nicht auf unser Problem. Über das langsame Sichdurchsetzen des ökonomisch-kalkulatorischen Prinzips vgl. auch A. Weber: »Standort der Industrien«, besonders 216.

Der Prozeß, der hier vor sich geht, ist also sowohl in seinen Motiven wie in seinen Auswirkungen der oben angedeuteten ökonomischen Entwicklung nahe verwandt. Auch hier vollzieht sich ein Bruch mit den empirischen, irrationellen, auf Traditionen beruhenden, subjektiv auf den handelnden Menschen, objektiv auf die konkrete Materie zugeschnittenen Methoden von Rechtsprechung, Verwaltung usw. Es entsteht eine rationelle Systematisation aller rechtlichen Regulierungen des Lebens, die einerseits, wenigstens der Tendenz nach, ein geschlossenes und auf alle irgend möglichen und denkbaren Fälle beziehbares System vorstellt. Ob nun dieses System auf rein logischem Wege, auf dem Wege der rein juristischen Dogmatik, der Rechtsauslegung sich innerlich zusammenschließt, oder die Praxis des Richters die »Lücken« der Gesetze auszufüllen bestimmt ist, bedeutet für unser Streben, *diese Struktur* der modernen juristischen Gegenständlichkeit zu erkennen, keinen Unterschied. Denn in beiden Fällen liegt es im Wesen des Rechtssystems, daß es in formaler Allgemeinheit auf alle irgend möglichen Ereignisse des Lebens beziehbar und in dieser Beziehbarkeit voraussehbar, kalkulierbar sei. Selbst die dieser Entwicklung am meisten gleichende, aber im modernen Sinne doch vorkapitalistische Rechtsentwicklung, das römische Recht, ist in dieser Beziehung empiristisch, konkret, traditionell gebunden geblieben. Die rein systematischen Kategorien, durch die erst die sich auf alles gleich ausbreitende Allgemeinheit der rechtlichen Regelung zustande gebracht wird, sind erst in der modernen Entwicklung entstanden[20]. Und es ist ohne weiteres klar, daß dieses Bedürfnis nach Systematisation, nach Verlassen der Empirie, der Tradition, der materiellen Gebundenheit, ein Bedürfnis der exakten Kalkulation gewesen ist[21]. Andererseits bedingt eben dasselbe Bedürfnis, daß das Rechtssystem als stets Fertiges, genau Fixiertes, also erstarrtes System den Einzelereignissen des gesellschaftlichen Lebens gegenüberstehe. Freilich entspringen daraus ununterbrochen Konflikte zwischen der sich ständig revolutionär entwickelnden kapitalistischen Wirtschaft und dem erstarrten Rechtssystem. Dies hat aber doch nur neue Kodifizierungen usw. zur Folge: das neue System muß dennoch in seiner Struktur die Fertigkeit und Starrheit des alten Systems bewahren. Es entsteht also der — scheinbar — paradoxe Tatbestand, daß das Jahrhunderte, manchmal sogar Jahrtausende lang kaum veränderte »Recht« primitiver Gesellschaftsformen einen fließenden, irrationellen, in den Rechtsentscheidungen stets neu entstehenden Charakter hat, während das sachlich fortwährend und stürmisch umgewälzte moderne Recht ein starres, statisches und fertiges Wesen zeigt. Die Paradoxie erweist sich jedoch als scheinbar, wenn bedacht wird, daß sie bloß daraus entsteht, daß dieselbe Sachlage das eine Mal vom Standpunkt des Historikers (dessen Standpunkt methodisch »außerhalb« der Entwicklung selbst liegt), das andere Mal vom Standpunkt des miterlebenden Subjekts, vom Standpunkt der Einwirkung der betreffenden Gesellschaftsordnung auf sein Bewußtsein betrachtet wird. Und mit dieser Einsicht wird es zugleich klar, daß sich hier auf anderem Gebiete der Gegensatz des traditionell-empiristischen Handwerks zu der wissenschaftlich-rationellen Fabrik wiederholt: die sich ununterbrochen umwälzende moderne Produktionstechnik steht — auf jeder einzelnen Stufe ihres Funktionierens — als starres und fertiges System den einzelnen Produzenten gegenüber, während die objektiv relativ stabile, traditionelle, handwerksmäßige Produktion im Bewußtsein der einzelnen Ausübenden einen fließenden, sich stetig erneuernden, von den Produzenten produzierten Charakter bewahrt. Wodurch einleuchtenderweise auch hier der *kontemplative* Charakter des kapitalistischen Subjektverhaltens in Erscheinung tritt. Denn das Wesen der rationellen Kalkulation beruht ja letzten Endes darauf, daß der — von individueller »Willkür«

[20] Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, 491

[21] Ebenda, 129.

unabhängige -zwangsläufig-gesetzmäßige Verlauf bestimmter Vorgänge erkannt und beredinet wird. Daß also das Verhalten des Menschen sich in der richtigen Berechnung der Chancen dieses Ablaufs (dessen »Gesetze« er »fertig« vorfindet), in dem geschickten Vermeiden störender »Zufälligkeiten« durch Anwenden von Schutzvorrichtungen, Abwehrmaßnahmen usw. (die ebenfalls auf Erkenntnis und Anwendung ähnlicher »Gesetze« beruhen) erschöpft; sehr oft sogar bei einer Wahrscheinlichkeitsrechnung der möglichen Auswirkung solcher »Gesetze« stehenbleibt, ohne selbst den Versuch zu unternehmen, in den Ablauf selbst durch Anwendung anderer »Gesetze« einzugreifen. (Versicherungswesen usw.) Je eingehender und je unabhängiger von bürgerlichen Legenden über das »Schöpferische« der Exponenten der kapitalistischen Epoche diese Sachlage betrachtet wird, desto deutlicher wird in jedem solchen Verhalten die strukturelle Analogie zum Verhalten des Arbeiters zu der Maschine, die er bedient und beobachtet, deren Funktionieren er betrachtend kontrolliert, zum Vorschein kommen. Das »Schöpferische« ist bloß daran erkennbar, wieweit die Anwendung der »Gesetze« etwas — relativ — Selbständiges oder rein Dienendes ist. D. h. bis zu welchem Punkt das rein kontemplative Verhalten zurückgeschoben wird. Aber der Unterschied, daß der Arbeiter der einzelnen Maschine, der Unternehmer dem gegebenen Typus der maschinellen Entwicklung, der Techniker dem Stand der Wissenschaft und der Rentabilität ihrer technischen Anwendung gegenüber so stehen muß, bedeutet eine bloß quantitative Abstufung und unmittelbar *keinen qualitativen Unterschied in der Struktur des Bewußtseins.*

Das Problem der modernen Bureaukratie wird erst in diesem Zusammenhang ganz verständlich. Die Bureaukratie bedeutet eine ähnliche Anpassung der Lebens- und Arbeitsweise und dementsprechend auch des Bewußtseins an die allgemeinen gesellschaftlich-ökonomischen Voraussetzungen der kapitalistischen Wirtschaft, wie wir dies für die Arbeiter im Einzelbetrieb festgestellt haben. Die formelle Rationalisierung von Recht, Staat, Verwaltung usw. bedeutet objektiv-sachlich eine ähnliche Zerlegung aller gesellschaftlichen Funktionen auf ihre Elemente, ein ähnliches Aufsuchen der rationellen und formellen Gesetze dieser genau voneinander abgetrennten Teilsysteme und dementsprechend subjektiv ähnliche bewußtseinsmäßige Folgen der Abtrennung der Arbeit von den individuellen Fähigkeiten und Bedürfnissen des sie Leistenden, eine ähnliche rationell-unmenschliche Arbeitsteilung, wie wir sie technisch-maschinell im Betrieb gefunden haben[22]. Es handelt sich dabei nicht nur um die völlig mechanisierte, »geistlose« Arbeitsweise der unteren Bureaukratie, die der bloßen Maschinenbedienung außerordentlich nahe kommt, ja sie an Öde und Einförmigkeit oft übertrifft. Sondern einerseits um eine immer stärker formellrationalistisch werdende Behandlung aller Fragen in objektiver Hinsicht, um eine sich immer steigernde Abtrennung vom qualitativ-materiellen Wesen der »Dinge«, auf die sich die bureaukratische Behandlung bezieht. Andererseits um eine noch monströsere Steigerung der einseitigen, das menschliche Wesen des Menschen vergewaltigenden Spezialisierung in der Arbeitsteilung. Die Feststellung von Marx über die Fabriksarbeit, daß »das Individuum selbst geteilt, in das automatische Triebwerk einer Teilarbeit verwandelt« und dadurch »in eine Abnormität verkrüppelt« wird, zeigt sich hier um so krasser, je höhere, entwickeltere, »geistigere« Leistungen diese Arbeitsteilung verlangt. Die Trennung der Arbeitskraft von der Persönlichkeit des Arbeiters, ihre Verwandlung in ein Ding, in einen Gegenstand, den er auf dem Markte verkauft, wiederholt sich auch hier. Nur mit dem Unterschied, daß nicht

[22] Daß in *diesem* Zusammenhang der Klassencharakter des Staates usw. nicht hervorgehoben wird, stammt aus der Absicht, die Verdinglichung als *allgemeines,* struktives Grundphänomen der *ganzen* bürgerlichen Gesellschaft zu begreifen. Der Klassenstandpunkt müßte ja sonst bereits bei der Betrachtung der Maschine einsetzen. Vgl. darüber den dritten Abschnitt.

samtliche geistigen Fähigkeiten durch die maschinelle Mechanisierung unterdrückt werden, sondern eine Fähigkeit (oder ein Komplex von Fähigkeiten) von der Gesamtpersönlichkeit losgelöst, ihr gegenüber objektiviert, zum Ding, zur Ware wird. Sind auch sowohl die Mittel der gesellschaftlichen Züchtung solcher Fähigkeiten wie ihr materieller und »moralischer« Tauschwert von denen der Arbeitskraft gründlich verschieden (wobei freilich die große Reihe von Verbindungsgliedern, von gleitenden Übergängen nicht vergessen werden darf), so bleibt das Grundphänomen doch das gleiche. Die spezifische Art der bureaukratischen »Gewissenhaftigkeit« und Sachlichkeit, die notwendige völlige Unterordnung unter das System der Sachbeziehungen, in der der einzelne Bureaukrat steht, die VorStellung, daß eben seine »Ehre«, sein »Verantwortlichkeitsgefühl« eine solche völlige Unterordnung erfordern[23], zeigen, daß die Arbeitsteilung — wie bei der Taylorisierung ins »Psychische« — hier ins »Ethische« versenkt wurde. Dies ist aber keine Abschwächung, sondern eine Steigerung der verdinglichten Bewußtseinsstruktur als Grundkategorie für die ganze Gesellschaft. Denn solange das Schicksal des Arbeitenden noch als ein vereinzeltes Schicksal erscheint (wie etwa beim Sklaven des Altertums), solange kann sich das Leben der herrschenden Klassen in ganz anderen Formen abspielen. Erst der Kapitalismus hat mit der einheitlichen Wirtschaftsstruktur für die ganze Gesellschaft eine — formell — einheitliche Bewußtseinsstruktur für ihre Gesamtheit hervorgebracht. Und diese äußert sich gerade darin, daß die Bewußtseinsprobleme der Lohnarbeit sich in der herrschenden Klasse verfeinert, vergeistigt, aber eben darum gesteigert wiederholen. Der spezialistische »Virtuose«, der Verkäufer seiner objektivierten und versachlichten geistigen Fähigkeiten, wird aber nicht nur Zuschauer dem gesellschaftlichen Geschehen gegenüber (wie sehr die moderne Verwaltung und Rechtsprechung usw. die oben angedeutete Wesensart der Fabrik im Gegensatz zum Handwerk annimmt, kann hier nicht einmal angedeutet werden), sondern gerät auch in eine kontemplative Attitude zu dem Funktionieren seiner eigenen, objektivierten und versachlichten Fähigkeiten. Am groteskesten zeigt sich diese Struktur im Journalismus, wo gerade die Subjektivität selbst, das Wissen, das Temperament, die Ausdrucksfähigkeit zu einem abstrakten, sowohl von der Persönlichkeit des »Besitzers« wie von dem materiell-konkreten Wesen der behandelten Gegenstände unabhängigen und eigengesetzlich in Gang gebrachten Mechanismus wird. Die »Gesinnungslosigkeit« der Journalisten, die Prostitution ihrer Erlebnisse und Überzeugungen ist nur als Gipfelpunkt der kapitalistischen Verdinglichung begreifbar[24].

Die Verwandlung der Warenbeziehung in ein Ding von »gespenstiger Gegenständlichkeit« kann also bei dem Zur-Ware-werden aller Gegenstände der Bedürfnisbefriedigung nicht stehenbleiben. Sie drückt dem ganzen Bewußtsein des Menschen ihre Struktur auf: seine Eigenschaften und Fähigkeiten verknüpfen sich nicht mehr zur organischen Einheit der Person, sondern erscheinen als »Dinge«, die der Mensch ebenso »besitzt« und »veräußert«, wie die verschiedenen Gegenstände der äußeren Welt. Und es gibt naturgemäß keine Form der Beziehung der Menschen zueinander, keine Möglichkeit des Menschen, seine physischen und psychischen »Eigenschaften« zur Geltung zu bringen, die sich nicht in zunehmendem Maße dieser Gegenständlichkeitsform unterwerfen würden. Man denke dabei nur an die Ehe, wobei es sich erübrigt, auf die Entwicklung im xix. Jahrhundert hinzuweisen, da z. B. Kant mit der naiv-zynischen Offenheit großer Denker diesen Tatbestand klar ausgesprochen hat. »Geschlechtsgemeinschaft«, sagt er[25], »ist der wechselseitige Gebrauch, den ein Mensch

---

[23] Vgl. darüber Max Weber: Politische Schriften, 154.

[24] Vgl. darüber den Aufsatz von A. Fogarasi, Kommunismus. J. 11. N. 25/26.

[25] Metaphysik der Sitten, I. Teil, § 24.

von eines anderen Geschlechtsorganen und Vermögen macht … die Ehe … die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften.«

Diese scheinbar restlose, bis ins tiefste physische und psychische Sein des Menschen hineinreichende Rationalisierung der Welt findet jedoch ihre Grenze an dem formellen Charakter ihrer eigenen Rationalität. D. h. die Rationalisierung der isolierten Elemente des Lebens, die daraus entstehenden — formellen — Gesetzlichkeiten fügen sich zwar unmittelbar und für den oberflächlichen Blick in ein einheitliches System allgemeiner »Gesetze« ein, die Mißachtung des Konkreten an der Materie der Gesetze jedoch, worauf ihre Gesetzlichkeit beruht, kommt in der tatsächlichen Inkohärenz des Gesetzessystems, in der Zufälligkeit der Bezogenheit der Teilsysteme aufeinander, in der — relativ — großen Selbständigkeit, die diese Teilsysteme einander gegenüber besitzen, zum Vorschein. Ganz kraß äußert sich diese Inkohärenz in Krisenzeiten, deren Wesen — von dem Standpunkt dieser Betrachtungen aus gesehen — gerade darin besteht, daß die unmittelbare Kontinuität des Übergangs aus einem Teilsystem in das andere zerreißt und ihre Unabhängigkeit voneinander, ihre zufällige Bezogenheit aufeinander, plötzlich ins Bewußtsein aller Menschen gedrängt wird. Darum kann Engels[26] die »Naturgesetze« der kapitalistischen Wirtschaft als Gesetze der Zufälligkeit bestimmen.

Jedoch die Struktur der Krise erscheint bei näherer Betrachtung als bloße Steigerung der Quantität und Intensität des Alltagslebens der bürgerlichen Gesellschaft. Daß der — in der Unmittelbarkeit des gedankenlosen Alltags — fest geschlossen scheinende Zusammenhalt der »Naturgesetzlichkeit« dieses Lebens plötzlich aus den Fugen geraten kann, ist nur darum möglich, weil das Aufeinanderbezogensein seiner Elemente, seiner Teilsysteme auch bei dem normalsten Funktionieren etwas Zufälliges ist. So daß der Schein, als ob das ganze gesellschaftliche Leben einer »ewigen, ehernen« Gesetzlichkeit unterworfen wäre, die sich zwar in verschiedene Spezialgesetze für die einzelnen Gebiete differenziert, sich auch als solcher enthüllen muß. Die wahre Struktur der Gesellschaft erscheint vielmehr in den unabhängigen, rationalisierten, formellen Teilgesetzlichkeiten, die miteinander nur formell notwendig zusammenhängen (d. h., daß ihre formellen Zusammenhänge formell systematisiert werden können), materiell und konkret jedoch zufällige Zusammenhänge untereinander abgeben. Diesen Zusammenhang zeigen bei etwas genauerer Analyse bereits die rein ökonomischen Erscheinungen. So hebt z. B. Marx hervor — wobei freilich die hier angeführten Fälle nur zur methodischen Beleuchtung der Sachlage dienen sollen und keineswegs einen noch so oberflächlichen Versuch zur materiellen Behandlung der Frage vorzustellen beanspruchen—, daß »die Bedingungen der unmittelbaren Exploitation und die ihrer Realisation nicht identisch sind. Sie fallen nicht nur nach Zeit und Ort, sondern auch begrifflich auseinander[27]«. So besteht »kein notwendiger, sondern nur zufälliger Zusammenhang zwischen dem Gesamtquantum der gesellschaftlichen Arbeit, das auf einen gesellschaftlichen Artikel verwandt ist« und »zwischen dem Umfang, worin die Gesellschaft Befriedigung des durch jenen bestimmten Artikel gestillten Bedürfnisses verlangt[28]«. Dies sollen selbstredend bloß herausgegriffene Beispiele sein. Denn es ist ja klar, daß der ganze Aufbau der kapitalistischen Produktion auf dieser Wechselwirkung von streng gesetzlicher Notwendigkeit in allen Einzelerscheinungen und von relativer Irrationalität des Gesamtprozesses beruht. »Die manufakturmäßige Teilung der Arbeit unterstellt die unbedingte Autorität des Kapitalisten über Menschen, die bloße Glieder eines ihm

[26] Ursprung der Familie, 183-184.

[27] Kapital in, i, 225.

[28] Ebenda, 166.

gehörigen Gesamtmechanismus bilden; die gesellschaftliche Teilung der Arbeit stellt unabhängige Warenproduzenten einander gegenüber, die keine andere Autorität anerkennen, als die der Konkurrenz, den Zwang, den der Druck ihrer wechselseitigen Interessen auf sie ausübt[29]«. Denn die kapitalistische, auf privatwirtschaftlicher Kalkulation beruhende Rationalisierung erfordert in jeder Le-bensäußerung dieses Wechselverhältnis von gesetzmäßigem Detail und zufälligem Ganzen; sje setzt einen solchen Aufbau der Gesellschaft voraus; sie produziert und reproduziert diese Struktur in dem Maße, als sie sich der Gesellschaft bemächtigt. Dies liegt schon im Wesen der spekulativen Kalkulation, der Wirtschaftsweise der Warenbesitzer auf der Stufe der Allgemeinheit des Warenaustausches begründet. Die Konkurrenz der verschiedenen Warenbesitzer wäre unmöglich, wenn der Rationalität der Einzelerscheinungen auch eine genaue, rationelle, gesetzmäßig funktionierende Gestalt der ganzen Gesellschaft entsprechen würde. Die Gesetzmäßigkeiten aller Einzelheiten seiner Produktion müssen vom Warenbesitzer vollständig beherrscht sein, wenn eine rationelle Kalkulation möglich werden soll. Die Chancen der Verwertung, die Gesetze des »Marktes« müssen zwar ebenfalls rationell im Sinne einer Berechenbarkeit, einer Wahrscheinlichkeitsrechnung sein. Sie dürfen aber nicht in demselben Sinn wie die Einzelerscheinungen von einem »Gesetze« beherrscht sein, sie dürfen unter keinen Umständen rationell durchorganisiert sein. Dies allein schließt freilich keineswegs das Herrschen eines »Gesetzes« für das Ganze aus. Nur müßte dieses »Gesetz« einerseits das »unbewußte« Produkt der selbständigen Tätigkeit der voneinander unabhängigen einzelnen Warenbesitzer sein, also ein Gesetz der aufeinander wirkenden »Zufälligkeiten« und nicht das der wirklich rationellen Organisation. Andererseits muß aber diese Gesetzmäßigkeit sich nicht nur über die Köpfe der Einzelnen hinweg durchsetzen, sondern sie darf auch *niemals vollständig und adäquat erkennbar* sein. Denn die vollständige Erkenntnis des Ganzen würde dem Subjekt dieser Kenntnis eine derartige Monopolstellung sichern, die gleichbedeutend mit der Aufhebung der kapitalistischen Wirtschaft wäre.

Diese Irrationalität, diese — äußerst problematische — »Gesetzmäßigkeit« des Ganzen, eine Gesetzmäßigkeit, die von der der Teile *prinzipiell und qualitativ* verschieden ist, ist aber gerade in dieser Problematik nicht nur ein Postulat, eine Voraussetzung für das Funktionieren der kapitalistischen Wirtschaft, sie ist zugleich das Produkt der kapitalistischen Arbeitsteilung. Es wurde bereits hervorgehoben, daß diese Arbeitsteilung jeden organisch einheitlichen Arbeits- und Lebensprozeß zerreißt, in seine Elemente zerlegt, um diese rationell und künstlich isolierten Teilfunktionen durch ihnen psychisch und physisch besonders angepaßte »Spezialisten« in der rationellsten Weise verrichten zu lassen. Diese Rationalisierung und Isolierung der Teilfunktionen hat aber zur notwendigen Folge, daß jede von ihnen sich verselbständigt und die Tendenz hat, sich unabhängig von den anderen Teilfunktionen der Gesellschaft (oder jenes Teiles der Gesellschaft, dem sie zugehört) auf eigene Faust, nach der Logik ihrer Spezialität weiterzuentwickeln. Und diese Tendenz wächst verständlicherweise mit zunehmender und mit zunehmend rationalisierter Arbeitsteilung. Denn je entwickelter diese ist, desto stärker werden jene Berufs —, Standesinteressen usw. der »Spezialisten«, die zu den Trägern solcher Tendenzen werden. Und diese auseinandergehende Bewegung beschränkt sich nicht auf Teile eines bestimmten Gebietes. Ja, sie ist noch klarer wahrnehmbar, wenn wir die großen Gebiete betrachten, die die gesellschaftliche Arbeitsteilung hervorbringt. So beschreibt Engels[30] diesen Prozeß in der Beziehung von Recht und Wirtschaft: »Mit dem Recht ist es ähnlich: so wie die neue Arbeitsteilung nötig

[29] Ebenda, 1, 321.

[30] Brief an Konrad Schmidt, 27. X. 1890. Dok d. Soz. II, 68.

wird, die *Berufsjuristen* schafft, ist wieder ein neues selbständiges Gebiet eröffnet, das bei aller seiner allgemeinen Abhängigkeit von der Produktion und dem Handel doch auch eine besondere Reaktionsfähigkeit gegen diese Gebiete besitzt. In einem modernen Staat muß das Recht nicht nur der allgemeinen ökonomischen Lage entsprechen, ihr Ausdruck sein, sondern auch ein *in sich zusammenhängender Ausdruck,* der sich nicht durch innere Widersprüche selbst ins Gesicht schlägt. Und um das fertigzubringen, geht die Treue der Abspiegelung der ökonomischen Verhältnisse mehr und mehr in Brüche…« Es ist wohl kaum nötig, hier weitere Beispiele über die Inzucht und den Kampf zwischen einzelnen »Ressorts« der Verwaltung (man denke nur an die Selbständigkeit der Militärapparate von der Zivilverwaltung), Fakultäten usw. anzuführen.

3.

Durch die Spezialisierung der Leistung geht jedes Bild des Ganzen verloren. Und da das Bedürfnis nach einer — wenigstens erkenntnismäßigen — Erfassung des Ganzen dennoch nicht aussterben kann, entsteht der Eindruck und der Vorwurf, als habe die ebenfalls auf diese Weise arbeitende, d. h. ebenfalls in dieser Unmittelbarkeit steckenbleibende Wissenschaft die Totalität der Wirklichkeit in Stücke gerissen, über ihre Spezialisierung den Blick für das Ganze verloren. Solchen Vorwürfen, daß »die Momente nicht in ihrer Einheit« gefaßt werden, gegenüber hebt Marx[31] richtig hervor, daß der Vorwurf erhoben wird »als wenn dies Auseinanderreißen nicht aus der Wirklichkeit in die Lehrbücher, sondern umgekehrt aus den Lehrbüchern in die Wirklichkeit gedrungen sei.« So sehr aber dieser Vorwurf in seiner naiven Form zurückgewiesen zu werden verdient, so verständlich ist er, wenn das — sowohl soziologisch wie immanent methodologisch notwendige und darum »verständliche« — Treiben der modernen Wissenschaft für einen Augenblick von außen, d. h. nicht vom Standpunkt des verdinglichten Bewußtseins betrachtet wird. Ein solcher Anblick wird nun (ohne ein »Vorwurf« zu sein) offenbaren, daß je entwickelter eine moderne Wissenschaft geworden ist, je mehr sie sich die methodische Klarheit über sich selbst erarbeitet hat, sie sich desto entschiedener von den Seinsproblemen ihrer Sphäre abkehren, diese desto entschiedener aus dem Bereich der von ihr herausgearbeiteten Begreifbarkeit ausscheiden muß. Sie wird — je entwickelter, je wissenschaftlicher, desto mehr — zu einem formell abgeschlossenen System von speziellen Teilgesetzen, für das die außerhalb des eigenen Bereiches liegende Welt und mit ihr sogar in erster Reihe die ihm zur Erkenntnis aufgegebene Materie, *sein eigenes, konkretes Wirklichkeitssubstrat* als methodisch und prinzipiell *unerfaßbar* gilt. Marx[32] hat diese Frage für die Ökonomie scharf formuliert, indem er erklärte, daß »der Gebrauchswert als Gebrauchswert jenseits des Betrachtungskreises der politischen Ökonomie liegt«. Und es wäre ein Irrtum, zu glauben, daß etwa Fragestellungen, wie die der »Grenznutzentheorie«, über diese Schranke hinauszuführen vermögen: der Versuch, von »subjektiven« Verhaltungen auf dem Markte und nicht von den objektiven Produktions- und Bewegungsgesetzen der Waren, die den Markt selbst und die »subjektiven« Verhaltungsarten auf dem Markte bestimmen, auszugehen, verschiebt bloß die Fragestellung auf immer abgeleitetere, immer verdinglichtere Stufen, ohne den formellen Charakter der Methode, ihre prinzipielle Ausschaltung des konkreten Materials aufzuheben. Der Akt des Tausches in seiner formellen Allgemeinheit, der ja gerade für die »Grenznutzentheorie« das

[31] Zur Kritik der pol. ök., XXI-XXII.

[32] Ebenda, 2.

Grundfaktum bleibt, hebt ebenfalls den Gebrauchswert als Gebrauchswert auf, schafft ebenfalls jene Beziehung der abstrakten Gleichheit zwischen konkret ungleichen, ja unvergleichbaren Materien, aus der diese Schranke entsteht. So ist das Subjekt des Tausches genauso abstrakt, formell und verdinglicht wie sein Objekt. Und die Schranke dieser abstrakt-formellen Methode offenbart sich eben in der abstrakten »Gesetzlichkeit« als Erkenntnisziel, das die Grenznutzentheorie genauso ins Zentrum rückt, wie es die klassische Ökonomie getan hat. Durch die formelle Abstraktion dieser Gesetzlichkeit wird aber die Ökonomie stets in ein geschlossenes Teilsystem verwandelt, das einerseits weder sein eigenes materielles Substrat zu durchdringen, noch von ihm aus den Weg zur Erkenntnis der Totalität der Gesellschaft zu finden fähig ist, das deshalb andererseits diese Materie als eine umwandelbare, ewige »Gegebenheit« auffaßt. Damit wird die Wissenschaft außerstande gesetzt, das Entstehen und das Vergehen, den gesellschaftlichen Charakter der eigenen Materie, sowie den der möglichen Stellungnahmen zu ihr und den des eigenen Formsystems zu begreifen.

Hier zeigt sich die innige Wechselwirkung von Wissenschaftlicher Methodik, die aus dem gesellschaftlichen Sein einer Klasse, aus ihren Notwendigkeiten und Bedürfnissen, dieses Sein begrifflich zu bewältigen, entsteht, und dem Sein der Klasse selbst wieder in voller Klarheit. Es ist bereits — auch in diesen Blättern — wiederholt darauf hingewiesen worden, daß die Krise das Problem ist, das dem ökonomischen Denken des Bürgertums eine unübersteigbare Schranke setzt. Wenn wir nun — unserer Einseitigkeit voll bewußt — diese Frage einmal vom rein methodischen Standpunkt betrachten, so erweist es sich, daß gerade das Gelingen der restlosen Durchrationalisierung der Ökonomie, ihr Verwandeltsein in ein abstraktes, möglichst mathematisiertes Formsystem von »Gesetzen« die methodische Schranke für die Begreifbarkeit der Krise bildet. Das qualitative Sein der »Dinge«, das als unbegriffenes und ausgeschaltetes Ding an sich, als Gebrauchswert sein außerökonomisches Leben führt, das man während des normalen Funktionierens der ökonomischen Gesetze ruhig vernachlässigen zu können meint, wird in den Krisen plötzlich (plötzlich für das verdinglichte, rationelle Denken) zum ausschlaggebenden Faktor. Oder besser gesagt: seine Wirkungen äußern sich in der Form des Nichtmehrfunktionierens dieser Gesetze, ohne daß der verdinglichte Verstand in der Lage wäre, in diesem »Chaos« einen Sinn zu erblicken. Und dieses Versagen bezieht sich nicht bloß auf die klassische Ökonomie, die in den Krisen nur »vorübergehende«, »zufällige« Störungen erblicken konnte, sondern auf die Gesamtheit der bürgerlichen Ökonomie. Die Unbegreifbarkeit, die Irrationalität der Krise folgt zwar auch inhaltlich aus der Klassenlage und den Klasseninteressen der Bourgeoisie, sie ist aber zugleich formell die notwendige Folge ihrer ökonomischen Methode. (Daß die beiden Momente für uns eben bloß Momente einer dialektischen Einheit sind, muß nicht ausführlich erörtert Werden.) Diese methodische Notwendigkeit ist so stark, daß z. B. die Theorie Tugan-Baranowskys, als Zusammenfassung eines Jahrhunderts von Krisener-fahrungen, die Konsumtion gänzlich aus der Ökonomie auszumerzen und eine »reine« Ökonomie der bloßen Produktion zu begründen versucht. Solchen Versuchen gegenüber, die dann die Ursache der als Tatsachen nicht wegzuleugnenden Krisen in der Disproportionalität der Elemente der Produktion, also in rein quantitativen Momenten, zu finden meinen, betont Hilferding[33] mit vollem Recht: »Man operiert nur mit den ökonomischen Begriffen Kapital, Profit, Akkumulation usw. und glaubt, die Lösung des Problems zu besitzen, wenn man die quantitativen Beziehungen aufgezeigt hat, auf Grund deren einfache und erweiterte Reproduktion möglich ist oder aber Störungen auftreten müssen. Man übersieht dabei, daß diesen quantitativen Beziehungen zugleich qualitative Bedingungen

[33] Finanzkapital, 2. Auflage, 378-379.

entsprechen, daß nicht nur Wertsummen sich gegenüberstehen, die miteinander ohne weiteres kommensurabel sind, sondern auch Gebrauchswerte bestimmter Art, die bestimmte Eigenschaften in der Produktion und Komsumtion erfüllen müssen; daß bei der Analyse der Reproduktionsprozesse nicht nur Kapitalteile im allgemeinen einander gegenüberstehen, so daß etwa ein Zuviel oder Zuwenig von industriellem Kapital durch einen entsprechenden Teil des Geldkapitals ›ausge-glichen‹ werden kann, auch nicht nur fixes oder zirkulierendes Kapital, sondern daß es sich zugleich um Maschinen, Rohstoffe, Arbeitskraft ganz bestimmter (technisch bestimmter) Art handelt, die als Gebrauchswerte dieser spezifischen Art vorhanden sein müssen, um Störungen zu vermeiden.« Wie wenig jene Bewegungen der ökonomischen Phänomene, die von den »Geset-zes«-Begriffen der bürgerlichen Ökonomie ausgedrückt werden, die wirkliche Bewegung der Gesamtheit des ökonomischen Lebens zu erklären imstande sind, wie sehr diese Schranke gerade in der — von hier aus methodisch notwendigen — Unerfaßbarkeit des Gebrauchswertes, der wirklichen Konsumtion liegt, hat Marx[34] wiederholt überzeugend geschildert. »Innerhalb gewisser Grenzen kann der Reproduktionsprozeß auf derselben oder erweiterten Stufe vorgehen, obgleich die aus ihm ausgestoßenen Waren nicht wirklich in die individuelle oder produktive Konsumtion eingegangen sind. Die Konsumtion der Waren ist nicht eingeschlossen in den Kreislauf des Kapitals, aus dem sie hervorgegangen sind. Sobald das Garn z. B. verkauft ist, kann der Kreislauf des im Garn dargestellten Kapitalwerts von neuem beginnen, was auch immer zunächst aus dem verkauften Garn wird. Solange das Produkt verkauft wird, geht vom Standpunkt des kapitalistischen Produzenten alles seinen regelmäßigen Gang. Der Kreislauf des Kapitalwerts, den er repräsentiert, wird nicht unterbrochen. Und ist dieser Prozeß erweitert — was erweiterte produktive Konsumtion der Produktionsmittel einschließt —, so kann diese Reproduktion des Kapitals von erweiterter individueller Konsumtion (also Nachfrage) der Arbeiter begleitet sein, da er durch produktive Konsumtion eingeleitet und vermittelt ist. Es kann so die Produktion von Mehrwert und mit ihr auch die individuelle Konsumtion des Kapitalisten wachsen, der ganze Reproduktionsprozeß sich im blühendsten Zustand befinden und dennoch ein großer Teil der Waren nur scheinbar in die Konsumtion eingegangen sein, in Wirklichkeit aber unverkauft in den Händen von Wiederverkäufern lagern, tatsächlich sich also noch auf dem Markt befinden.« Und es muß hierbei besonders darauf hingewiesen werden, daß diese Unfähigkeit, bis zum wirklichen materiellen Substrat der Wissenschaft herunterzudringen, nicht das ! Verfehlen einzelner ist, sondern gerade desto krasser hervortritt, je entwickelter die Wissenschaft ist, je konsequenter sie — von den Voraussetzungen ihrer Begriffsbildung aus — arbeitet. Es ist also keineswegs zufällig, wie dies Rosa Luxemburg[35] überzeugend geschildert hat, daß die große, wenn auch oft primitive, fehlerhafte und inexakte Gesamtanschauung von der Totalität des ökonomischen Lebens, die noch in Quesnays »Tableau économique« vorhanden war, mit der zunehmenden Exaktheit der — formalen — Begriffsbildung in der Entwicklung über Smith zu Ricardo immer mehr verschwindet. Für Ricardo ist der Prozeß der Gesamtreproduktion des Kapitals, wobei dieses Problem nicht zu umgehen ist, kein zentrales Problem mehr.

Noch klarer und einfacher — wegen der bewußteren Verdinglichung ihrer Einstellung — erscheint diese Sachlage in der Rechtswissenschaft. Schon darum, weil hier die Frage der Unerkennbarkeit des qualitativen Inhalts von den rationalistisch-kalkulatorischen Formen aus nicht die Form der Konkurrenz zweier

---

[34] Kapital II, 49.

[35] Akkumulation des Kapitals, i. Auflage *78-79*. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, die methodische Beziehung dieser Entwicklung zu der der großen rationalistischen Systeme auszuarbeiten.

Organisationsprinzipien desselben Gebietes annahm (wie Gebrauchswert und Tauschwert in der Nationalökonomie), sondern von vornherein als Form-Inhalt-Problem auftrat. Der Kampf um das Naturrecht, die revolutionäre Periode der bürgerlichen Klasse geht methodisch gerade davon aus, daß die formelle Gleichheit und Universalität des Rechts, also seine Rationalität zugleich seinen Inhalt zu bestimmen imstande ist. Damit wird einerseits das vielfältige, bunte, aus dem Mittelalter stammende Privilegienrecht, andererseits die Rechtsjenseitigkeit des Monarchen bekämpft. Die revolutionäre bürgerliche Klasse lehnt es ab, in der *Tatsäcblichkeit* eines Rechtsverhältnisses, in seiner Faktizität die Grundlage für seine *Gültigkeit* zu erblicken. »Verbrennt eure Gesetze und macht deren neue!« riet Voltaire. »Woher die neuen nehmen? Aus der Vernunft!«[36] Der Kampf gegen das revolutionäre Bürgertum, etwa zur Zeit der Französischen Revolution, steht größtenteils noch so stark im Banne dieses Gedankens, daß diesem Naturrecht nur ein anderes Naturrecht gegenübergestellt werden kann. (Burke, auch Stahl.) Erst nachdem das Bürgertum wenigstens teilweise gesiegt hat, dringt in beiden Lagern eine »kritische«, eine »historische« Auffassung durch, deren Wesen sich darin zusammenfassen läßt, daß der Rechtsinhalt etwas rein Faktisches, also von den formellen Kategorien des Rechtes selbst Unerfaßbares ist. Von den Forderungen des Naturrechts bleibt nur der Gedanke des lückenlosen Zusammenhanges des formellen Rechtssystems bestehen; bezeichnenderweise nennt Bergbohm[37] alles juristisch Ungeregelte, mit Übernahme der Terminologie der Physik, »einen rechtsleeren Raum«. Jedoch der Zusammenhang dieser Gesetze ist rein formell: *was* sie aussprechen »der Inhalt der Rechtsinstitute ist aber niemals juristischer, sondern stets politischer, ökonomischer Natur«[38]. Damit erhält der primitive, zynisch-skeptische Kampf gegen das Naturrecht, den der »Kantianer« Hugo am Ende des xviii. Jahrhunderts begann, eine »wissenschaftliche« Form. Hugo[39] begründete unter anderem den Rechtscharakter der Sklaverei damit, daß sie »Jahrtausende hindurch bei so vielen Millionen kultivierter Menschen wirklich Rechtens war«. In dieser naiv-zynischen Offenheit kommt aber die Struktur, die das Recht in der bürgerlichen Gesellschaft in steigendem Maße erhält, ganz klar zur Geltung. Wenn Jellinek den Rechtsinhalt metajuristisch nennt, wenn »kritische« Juristen die Erforschung des Rechtsinhalts der Geschichte, der Soziologie, der Politik usw. zuweisen, so tun sie letzten Endes doch nichts anderes als das, was bereits Hugo gefordert hat: auf die vernunftgemäße Begründbarkeit, auf die inhaltliche Rationalität des Rechts methodisch zu verzichten; im Rechte nichts anderes zu erblicken als ein formales Kalkulationssystem, mit dessen Hilfe die notwendigen juristischen Folgen bestimmter Handlungen (rebus sie stantibus) möglichst exakt errechnet werden können.

Diese Rechtsauffassung verwandelt aber das Entstehen und das Vergehen des Rechts in etwas — juristisch — ebenso Unbegreifliches, wie die Krise für die Nationalökonomie unbegreifbar geworden ist. Der scharfsinnige, »kritische« Jurist Kelsen[40] sagt denn auch über das Entstehen des Rechts: »Es ist das große *Mysterium* von Recht und Staat, das sich in dem Gesetzgebungsakte vollzieht, und darum mag es gerechtfertigt sein, daß nur in unzulänglichen Bildern das Wesen desselben veranschaulicht wird.« Oder mit anderen Worten: »Es ist eine für das Wesen des Rechts bezeichnende Tatsache, daß auch eine widerrechtlich entstandene Norm eine Rechtsnorm sein kann, daß sich mit andern Worten

[36] Zitat von Bcrgbohm: Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, 170.

[37] Ebenda, 375.

[38] Preuß: Zur Methode der juristischen Bcgriffsbildung. Schmollers Jahrbuch 1900, 370.

[39] Lehrbuch der Naturrechts. Berlin 1799. § 141. Die Polemik von Marx gegen Hugo (Nachlaß 1, 268 ff.) steht noch auf hegelianischem Standpunkt.

[40] Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, 411 (von mir gesperrt).

die Bedingung seines rechtsmäßigen Zustandekommens in dem Begriff des Rechts nicht aufnehmen läßt[41].« Diese erkenntniskritische Klärung könnte eine tatsächliche Klärung und damit einen Fortschritt der Erkenntnis bedeuten, wenn einerseits das in andere Disziplinen verschobene Problem der Rechtsentstehung dort wirklich eine Lösung finden würde und wenn andererseits die so ent- stehende, rein zur Kalkulation von Handlungsfolgen und zur klassenmäßig rationellen Durchsetzung von Handlungsarten dienende Wesensart des Rechts zugleich wirklich durchschaut werden könnte. Denn in diesem Falle würde das wirkliche, materielle Substrat des Rechts mit einem Schlage als sichtbar und begreifbar erscheinen. Aber keines von beiden ist möglich. Das Recht bleibt weiter in enger Beziehung zu den »ewigen Werten«, wodurch in der Form von Rechtsphilosophie ein formalistisch verdünnter Neuaufguß des Naturrechts entsteht (Stammler). Und die wirkliche Grundlage der Rechtsentstehung, die Änderung der Machtverhältnisse der Klassen, verschwimmt und verschwindet in den sie behandelnden Wissenschaften, in denen — den Denkformen der bürgerlichen Gesellschaft gemäß — dieselben Probleme der Transzendenz des materiellen Substrats entstehen, wie in Jurisprudenz und Nationalökonomie.

Die Art der Auffassung dieser Transzendenz zeigt, wie vergeblich die Hoffnung wäre, zu erwarten, daß der Zusammenhang des Ganzen, auf dessen Erkenntnis die Einzelwissenschaften durch Entfernung von dem materiellen Substrat ihrer Begriffsbildung bewußt verzichtet haben, von einer zusammenfassenden Wissenschaft, von der Philosophie geleistet werden könnte. Denn dies wäre nur möglich, wenn die Philosophie durch eine radikal anders gerichtete Fragestellung, durch ein Gerichtetsein auf die konkrete, materielle Totalität des Erkennbaren, des Zu-Erkennenden, die Schranken dieses in die Vereinzelung geratenen Formalismus durchbrechen würde. Dazu wäre aber ein Durchschauen der Gründe, der Genesis und der Notwendigkeit dieses Formalismus vonnöten; dazu müßten aber dann die spezialisierten Einzelwissenschaften nicht mechanisch zu einer Einheit verbunden, sondern durch die innerlich vereinheitlichende, philosophische Methode auch innerlich umgestaltet werden. Es ist klar, daß die Philosophie der bürgerlichen Gesellschaft hierzu unfähig sein mußte. Nicht als ob keine Sehnsucht nach Zusammenfassung dagewesen wäre; nicht als ob die Besten den lebensfeindlichen Mechanismus des Daseins und den lebensfremden Formalismus der Wissenschaft freudig auf sich genommen hatten. *Aber eine radikale Veränderung des Standpunktes ist auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschaft unmöglich.* Es kann der Versuch einer — enzyklopädischen — Zusammenfassung alles Wissens als Aufgabe der Philosophie entstehen. (Typus Wundt.) Es kann der Wert der formellen Erkenntnis dem »lebendigen Leben« gegenüber überhaupt in Zweifel gezogen werden. (Die Irrationalitätsphilosophie von Hamann bis Bergson.) Neben diesen episodischen Strömungen bleibt aber die Grundtendenz der philosophischen Entwicklung: die Resultate und die Methode der Einzelwissenschaften als notwendig, als gegeben anzuerkennen und der Philosophie die Aufgabe zuzuweisenden Grund der Gültigkeit dieser Begriffsbildungen aufzudecken und zu rechtfertigen. Die Philosophie stellt sich damit zu den Einzelwissenschaften genau so, wie jene sich zur empirischen Wirklichkeit gestellt haben. Indem für die Philosophie auf diese Weise die formalistischen Begriffsbildungen der Einzelwissenschaften zum unveränderlich gegebenen Substrat werden, ist die hoffnungslose Entfernung von einem Durchschauen der Verdinglichung, die diesem Formalismus zugrunde liegt, endgültig vollendet. Die verdinglichte Welt erscheint nunmehr — philosophisch, auf zweiter Potenz, in »kritischer« Beleuchtung — endgültig als die einzig mögliche, einzig begrifflich erfaßbare, begreifbare Welt, die für

[41] F. Somlo: Juristische Grundlehre, 177.

uns Menschen gegeben ist. Ob dies nun verklärend, resigniert oder verzweifelnd geschieht, ob eventuell ein Weg über das irrationell-mystische Erlebnis ins »Leben« gesucht wird, kann an dem Wesen dieser Sachlage gar nichts ändern. Indem das moderne bürgerliche Denken nur die »Bedingungen der Möglichkeit« des Gehens jener Formen untersucht, in denen sich das ihr zugrunde liegende Sein äußert, versperrt es sich selbst den Weg zu den klaren Fragestellungen, zu den Fragen nach Entstehen und Vergehen, nach wirklichem Wesen und Substrat, dieser Formen. Sein Scharfsinn gerät immer mehr in die Lage jener sagenhaften »Kritik« in Indien, die der alten Vorstellung gegenüber, daß die Welt auf einem Elephanten stehe, die »kritische« Frage aufwarf: worauf steht der Elephant? Nachdem aber die Antwort, daß der Elephant auf einer Schildkröte stehe, gefunden war, hat sich die »Kritik« dabei beruhigt. Es ist aber klar, daß selbst eine weitere ähnlich »kritische« Fragestellung höchstens ein drittes Wundertier, nicht aber die Lösung der wirklichen Frage zum Vorschein zu bringen imstande gewesen wäre.

II. Die Antinomien des bürgerlichen Denkens

Aus der verdinglichten Struktur des Bewußtseins ist die moderne kritische Philosophie entstanden. Aus ihr stammen ihre spezifischen Probleme den früheren philosophischen Fragestellungen gegenüber. Eine gewisse Ausnahme bildet bloß die griechische Philosophie. Auch dies nicht zufällig. Denn das Phänomen der Verdinglichung hat auch in der entwickelten griechischen Gesellschaft eine Rolle gespielt. Aber dem ganz andersgearteten gesellschaftlichen Sein entsprechend, sind die Fragestellungen und Lösungen der antiken Philosophie von denen der modernen doch qualitativ verschieden. Es ist also — vom Standpunkt einer angemessenen Interpretation — ebenso willkürlich, wenn etwa Natorp in Platon einen Vorgänger Kants zu entdecken meint, wie wenn Thomas von Aquino seine Philosophie auf Aristoteles aufzubauen unternimmt. Daß beides — wenn auch in gleich willkürlicher und unangemessener Weise — überhaupt möglich war, stammt einerseits aus dem stets den eigenen Zwecken entsprechenden Gebrauch, den spätere Zeiten von der auf sie überkommenen historischen Erbschaft zu machen pflegen. Andererseits erklärt sich diese doppelseitige Deutbarkeit eben daher, daß die griechische Philosophie die Phänomene der Verdinglichung zwar gekannt, aber noch nicht als universelle Formen des gesamten Seins erlebt hat, daß sie mit einem Fuß in dieser, mit dem anderen Fuß aber noch in einer naturwüchsig aufgebauten Gesellschaft gestanden ist; weshalb ihre Probleme auf beide Richtungen der Entwicklung — wenn auch mit Hilfe von energischen Umdeutungen — anwendbar geblieben sind.

1.

Worin besteht aber dieser grundlegende Unterschied? Kant[42] hat ihn im Vorwort zur zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« mit dem bekannten Ausdruck von der »Kopernikanischen Wendung«, die dem Erkenntnisproblem gegeben werden sollte, klar formuliert: »Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten … Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten …« Anders ausgedrückt, die moderne Philosophie

[42] Reclam, 17.

stellt sich das Problem: die Welt nicht mehr als ein unabhängig vom erkennenden Subjekt entstandenes (z. B. von Gott geschaffenes) Etwas hinzunehmen, sondern sie vielmehr *als eigenes Produkt* zu begreifen. Denn diese Wendung, die rationelle Erkenntnis als Produkt des Geistes aufzufassen, stammt nicht von Kant, er hat nur ihre Folgerungen in einer radikaleren Weise gezogen als seine Vorgänger. Marx[43] hat — in ganz anderen Zusammenhängen — auf den Ausspruch Vicos, daß »die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, daß wir die eine gemacht, die andere nicht gemacht haben«, hingewiesen. Aber auf anderen Wegen wie der vielfach erst später verstandene und wirksam gewordene Vico hat sich die ganze moderne Philosophie dieses Problem gestellt. Von der methodischen Skepsis, vom cogito ergo sum Descartes' über Hobbes, Spinoza, Leibniz geht hier ein gerader Entwicklungsweg, dessen entscheidendes, mannigfach variiertes Motiv die Auffassung ist, daß der Gegenstand der Erkenntnis deshalb und insofern von uns erkannt werden kann, weil und inwiefern er von uns selbst erzeugt worden ist[44]. Und die Methoden der Mathematik und der Geometrie, die Methode der Konstruktion, der Erzeugung des Gegenstandes aus den formellen Voraussetzungen einer Gegenständlichkeit überhaupt, später die Methoden der mathematischen Physik werden damit zum Wegweiser und Maßstab der Philosophie, der Erkenntnis der Welt als Totalität.

Die Frage, warum und mit welchem Rechte der menschliche Verstand gerade solche Systeme der Formen als sein eigenes Wesen (im Gegensatz zum »gegebenen«, fremden, unerkennbaren Charakter der Inhalte dieser Formen) auffaßt, taucht nicht auf. Dies wird als selbstverständlich hingenommen. Und ob dieses Hinnehmen sich (wie bei Berkeley oder Hume) als Skepsis, als Zweifel an der Fähigkeit »unserer« Erkenntnis, zu allgemein gültigen Resultaten zu gelangen, oder ob es sich (wie bei Spinoza oder Leibniz) als ein unbeschränktes Vertrauen zu der das »wahre« Wesen aller Dinge erfassenden Fähigkeit dieser Formen äußert, ist hier von sekundärer Bedeutung. Für uns kommt es ja nicht darauf an, eine Geschichte der modernen Philosophie — selbst in der rohesten Skizzenhaftigkeit — zu entwerfen, sondern bloß darauf, den *Zusammenhang* der Grundprobleme dieser Philosophie mit dem *Seinsgrund,* von dem ihre Fragen sich abheben und zu dem sie begreifend zurückzukehren bestrebt sind, andeutungsweise aufzudecken. Der Charakter dieses Seins enthüllt sich jedoch darin, was für das auf seinem Boden gewachsene Denken n*icht* zum Problem wird, mindestens ebenso klar, wie darin, was und wie etwas zum Problem geworden ist; jedenfalls ist es ratsam, beide Momente in Wechselbeziehung aufeinander zu betrachten. Und wenn wir die Frage so Stellen, so erscheint die (selbst bei den »kritischsten« Philosophen) naive und dogmatische Gleichstellung von formell-mathematischer, rationaler Erkenntnis einerseits mit Erkenntnis überhaupt, andererseits mit »unserer« Erkenntnis als das charakteristischste Kennzeichen dieser ganzen Epoche. Daß keine der beiden Gleichstellungen etwas unter allen Umständen Selbstverständliches ist, lehrt der oberflächlichste Blick auf die Geschichte des menschlichen Denkens; vor allem auf das Entstehen des modernen Denkens selbst, wobei die schwersten gedanklichen Kämpfe mit dem ganz andersgearteten mittelalterlichen Denken ausgefochten werden mußten, bis sich die neue Methode und die neue Auffassung vom Wesen des Denkens wirklich durchgesetzt hatten. Auch dieser Kampf kann hier selbstredend nicht geschildert werden.

---

[43] Kapitel I, 336.

[44] Vgl. Tönnies: »Hobbes' Leben und Lehre« und besonders Ernst Cassirer: »Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.« Die Feststellungen dieses Buches, auf die wir noch zurückkommen werden, sind für uns deshalb wertvoll, weil sie von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus gewonnen worden sind und doch denselbenEntwicklungsgang, den Einfluß des mathematischen,»exakt«-wissenschaftlichen Rationalismus auf das Entstehen des modernen Denkens schildern.

Daß seine Motive die Vereinheitlichung aller Phänomene (im Gegensatz z. B. zur mittelalterlichen Scheidung der Welt »unter« dem Mond von der »über« dem Mond), die Forderung ihres immanenten kausalen Zusammenhanges im Gegensatze zu den Auffassungen, die den Grund und die Verknüpfung der Phänomene außerhalb ihres immanenten Zusammenhanges gesucht haben (Astronomie gegen Astrologie usw.), die Forderung der Anwendbarkeit der mathematisch-rationellen Kategorien für die Erklärung aller Erscheinungen (im Gegensatz zur qualitativen Naturphilosophie, die noch in der Renaissance -Böhme, Fludd usw. — einen neuen Aufschwung erlebt und noch die Grundlage von Bacos Methode gebildet hat) gewesen sind, kann sowieso als bekannt vorausgesetzt werden. Ebenso, daß diese ganze philosophische Entwicklung in stetiger Wechselwirkung mit der Entwicklung der exakten Wissenschaften vonstatten ging; deren Entwicklung wiederum mit der sich ständig rationalisierenden Technik, mit der Arbeitserfahrung der Produktion in fruchtbarer Wechselwirkung gestanden hat[45].

Diese Zusammenhänge sind für unsere Fragestellung von entscheidender Bedeutung. Denn »Rationalismus«, d. h. ein Formsystem, dessen Zusammenhang auf die verstandesgemäß erfaßbare, vom Verstand erzeugbare und darum vom Verstand beherrschbare, voraussehbare und berechenbare Seite der Erscheinungen gerichtet war, hat es in den verschiedensten Epochen, in den verschiedensten Formen gegeben. Es entstehen aber grundlegende Unterschiede, je nachdem *auf welches Material* dieser Rationalismus bezogen wird *und welche Rolle* ihm im Gesamtsystem der menschlichen Erkenntnisse und Zielsetzungen zugemutet wird. Das Neue im modernen Rationalismus besteht nun darin, daß er — im Laufe der Entwicklung in steigendem Maße -mit dem Anspruch auftritt, *das Prinzip* des Zusammenhanges sämtlicher Phänomene, die sich dem Leben des Menschen in Natur und Gesellschaft gegenüberstellen, entdeckt zu haben. Dagegen war jeder frühere Rationalismus stets nur ein *Teilsystem.* Die »letzten« Probleme des menschlichen Daseins verharren in einer für den menschlichen Verstand unerfaßbaren Irrationalität. In je näherem Zusammenhang ein solches rationelles Teilsystem zu diesen »letzten« Fragen des Daseins steht, desto schroffer enthüllt sich sein bloß partieller, bloß dienender, das »Wesen« nicht erfassender Charakter. So z. B. in der sehr genau rationalisierten, alle Wirkungen genau vorberechnenden Methode der indischen Askese[46], deren ganze »Rationalität« in direktem, unmittelbarem Zusammenhang, in dem des Mittels zum Zweck, zu dem letzten, ganz verstandesjenseitigen Erleben des Wesens der Welt steht.

Auch hier zeigt es sich also, daß es nicht angeht, den »Rationalismus« abstraktformell zu nehmen und ihn auf diese Weise zu einem überhistorischen Prinzip im Wesen des menschlichen Denkens zu machen. Es zeigt sich hier vielmehr ebenfalls, daß der Unterschied, ob eine Form als Universalkategorie figuriert oder bloß zur Organisation genau isolierter Teilsysteme verwendet wird, ein *qualitativer* Unterschied ist. Immerhin erhellt schon aus der rein formellen Umgrenzung dieses Denktypus die notwendige Korrelation von Rationalität und Irrationalität, die unbedingte Notwendigkeit, daß ein jedes rationelle Formsystem an eine Grenze oder Schranke der Irrationalität stoße. Jedoch wenn — wie im eben angeführten Beispiel der indischen Askese — das rationelle System

[45] Kapital I, 451. Vgl. auch Gottl besonders für den Gegensatz zur Antike, a. a. O., 238-245. Darum darf der Begriff des »Rationalismus« nicht abstrakt und unhistorisch überspannt werden, sondern man muß stets den Gegenstand (das Lebensgebiet), worauf er bezogen, und vor allem jene Gegenstände, auf die er *nicht* bezogen wird, genau bestimmen.

[46] Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, 165-170. Eine entsprechende Struktur weist aber auch die Entwicklung sämtlicher »Fachwissenschaften« in Indien auf: sehr entwickelte Technik im einzelnen, ohne Beziehung auf eine rationelle Totalität, ohne den *Versuch* zu unternehmen, das Ganze zu rationalisieren, die rationellen Kategorien zu universellen Kategorien zu erheben. Ebenda, 146-147, 166-167. Ähnlich ist es mit dem »Rationalismus« des Kon-fuzianismus bestellt. Ebenda 1, 527.

von vornherein und seinem Wesen nach als Teilsystem gedacht ist, wenn die Welt der Irrationalität, die es umgibt, von der esrumgrenzt ist (also in diesem Fall einerseits die der Rationalisierung unwürdige irdisch-empirische menschliche Existenz und andererseits das für menschlich rationelle Begriffe unerreichbare Jenseits, die Welt der Erlösung) als von ihm unabhängig, als ihm unbedingt unter- oder übergeordnet vorgestellt wird, so entsteht daraus keinerlei methodisches Problem für das rationelle System selbst. Es ist eben Mittel zum Erreichen eines — nicht rationellen — Zweckes. Ganz anders steht die Frage, wenn der Rationalismus mit dem Anspruch, die Universalmethode zur Erkenntnis des gesamten Seins vorzustellen, auftritt. In diesem Falle erlangt die Frage der notwendigen Korrelation des irrationellen Prinzips eine entscheidende, das ganze System auflösende und zersetzende Bedeutung. Dies ist der Fall des modernen (bürgerlichen) Rationalismus.

Am klarsten tritt diese Problematik in der merkwürdigen, vieldeutig schilfernden Bedeutung, die der für das System dennoch unentbehrliche Begriff des Dinges an sich bei Kant hat, zu Tage. Es ist vielfach versucht worden, nachzuweisen, daß das Ding an sich voneinander durchaus verschiedene Funktionen im System Kants ausfüllt. Das Gemeinsame dieser verschiedenen Funktionen ist darin auffindbar, daß jede je eine Grenze oder Schranke des abstrakten, formal-rationalistischen »menschlichen« Erkenntnisvermögens darstellt. Jedoch diese einzelnen Grenzen und Schranken scheinen untereinander so verschieden zu sein, daß ihre Vereinheitlichung unter dem — freilich abstrakten und negativen — Begriff des Dinges an sich nur dann wirklich verständlich wird, wenn es klar wird, daß der letzthin entscheidende Grund dieser Grenzen und Schranken des »menschlichen« Erkenntnisvermögens, trotz der Vielfältigkeit seiner Auswirkungen, doch ein einheitlicher ist. Kurz gefaßt lassen sich diese Probleme auf zwei große — scheinbar — voneinander völlig unabhängige, ja einander entgegengesetzte Komplexe reduzieren: erstens auf das Problem der Materie (im logisch-methodischen Sinn), auf die Frage nach dem *Inhalt* jener Formen, mit denen »wir« die Welt erkennen und erkennen können, weil wir sie selbst erzeugt haben; zweitens auf das Problem des Ganzen und das der letzten Substanz der Erkenntnis, auf die Frage nach jenen »letzten« Gegenständen der Erkenntnis, deren Erfassen erst die verschiedenen Teilsysteme zu einer Totalität, zum System der vollständig begriffenen Welt abrundet. Wir wissen, daß die »Kritik der reinen Vernunft« die Beantwortbarkeit der zweiten Gruppe von Fragen entschieden ablehnt, ja in der »transzendentalen Dialektik« sie als falsch gestellte Fragen überhaupt aus der Wissenschaft zu entfernen unternimmt[47]. Daß es sich aber in der transzendentalen Dialektik stets um die Frage der Totalität dreht, bedarf wohl keiner eingehenden Erörterung. Gott, Seele usw. sind nur begriffsmythologische Ausdrücke für das einheitliche Subjekt, beziehungsweise für das einheitliche Objekt der als vollendet (und völlig erkannt) gedachten Totalität aller Gegenstände der Erkenntnis. Die transzendentale Dialektik mit ihrer scharfen Trennung der Phänomena von den Noumena weist jeden Anspruch »unserer« Vernunft auf die Erkenntnis der zweiten Gruppe von Gegenständen ab. Sie werden als Dinge an sich gefaßt im Gegensatz zu den erkennbaren Erscheinungen.

Es scheint nun, als ob der erste Fragenkomplex, das Problem der Forminhalte, mit diesen Fragen gar nichts zu tun hätte. Ganz besonders nicht in der Fassung, die Kant ihm zuweilen gibt, wonach »das sinnliche Anschauungsvermögen (das für die Verstandesformen die Inhalte liefert) eigentlich nur eine Rezeptivität ist, auf gewisse

[47] Kant vollendet hier die Philosophie des XVIII. Jahrhunderts. Sowohl die Entwicklung Locke-Berkeley-Hume, wie die des französischen Materialismus bewegt sich in dieser Richtung. Die einzelnen Etappen sowie die entscheidenden Abweichungen zwischen den verschiedenen Richtungen zu skizzieren, liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit.

Weise mit Vorstellungen affiziert zu werden … Die nicht sinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Objekt anschauen … Indessen können wir die bloße intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt, das transzendentale Objekt nennen, bloß, damit »wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Rezeptivität korrespondiert«. Von diesem Objekt heißt es nun, »daß es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei«[48]. Das Problem des Begriffsinhalts ist jedoch viel weitergehend als das der Sinnlichkeit, wenn es freilich auch nicht zu leugnen ist (was einzelne, besonders »kritische«, besonders vornehme Kantianer zu tun pflegen), daß zwischen beiden eine nahe Beziehung besteht. Denn die Irrationalität, die rationelle Unauflösbarkeit des Begriffsinhaltes für den Rationalismus, die wir sogleich als ganz allgemeines Problem der modernen Logik kennenlernen werden, zeigt sich in der Frage der Beziehung des sinnlichen Inhalts zur rationell-kalkulatorischen Verstandesform am krassesten. Während die Irrationalität anderer Inhalte eine po-sitionelle, eine relative ist, bleibt das Dasein, das Sosein der sinnlichen Inhalte eine schlechthin unauflösbare Gegebenheit[49]. Wenn aber das Problem der Irrationalität in das Problem der Undurchdringbarkeit jeder Gegebenheit durch Verstandsbegriffe, in das Problem ihrer Unableitbarkeit aus Verstandesbegriffen mündet, so erhält diese Seite der Frage des Dinges an sich, die im ersten Augenblick dem metaphysischen Problem der Beziehung von »Geist« und »Materie« nahezukommen schien, einen völlig anderen, einen logisch-methodisch, system-theoretisch ausschlaggebenden Aspekt[50]. Dann lautet die Fragestellung so: ob die empirischen Tatsachen (einerlei, ob sie rein »sinnlich sind«, oder ob ihre Sinnlichkeit bloß das letzte materielle Substrat ihres Wesens als »Tatsachen« bildet) in ihrer Faktizität als »gegeben« hinzunehmen sind, oder ob sich diese ihre Gegebenheit in rationelle Formen aufgelöst, also als von »unserem« Verstand erzeugt denken läßt. Dann aber erwächst diese Frage zur ausschlaggebenden Frage der Möglichkeit des Systems überhaupt.

Diese Wendung des Problems ist bereits von Kant in voller Klarheit vollzogen worden. Wenn er wiederholt betont, daß die reine Vernunft keinen einzigen synthetischen, gegenstandkonstituierenden Satz zu vollziehen imstande ist, ihre Grundsätze also »gar nicht direkt aus Begriffen, sondern immer nur indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich *mögliche* Erfahrung[51] zu gewinnen sind; wenn dieser Gedanke der »intelligiblen Zufälligkeit«, nicht nur der Elemente der möglichen Erfahrung, sondern auch aller auf sie bezogenen und sie ordnenden Gesetze in der »Kritik der Urteilskraft« zum zentralen Problem der Systematisation erhoben wird, so seilen wir einerseits, daß die beiden scheinbar völlig verschiedenen, schrankenziehenden Funktionen des Dinges an sich (die Unerfaßbarkeit der Totalität von den Begriffsbildungen der rationellen Teilsysteme aus und die Irrationalität der einzelnen Begriffsinhalte) nur zwei Seiten eines und desselben Problems vorstellen, andererseits, daß dieses Problem tatsächlich die zentrale Frage eines Denkens

[48] Kritik der reinen Vernunft, 403-404. Vgl. auch ebenda 330 usw.

[49] Feuerbach hat auch das Problem der absoluten (Verstandes-)Transzendenz der Sinnlichkeit mit dem Widerspruch in der Existenz Gottes verknüpft. »Der Beweis vom Dasein Gottes geht über die Grenzen der Vernunft; richtig: aber in demselben Sinne, in welchem Sehen, Hören, Riechen über die Grenzen der Vernunft geht.« Das Wesen des Christentums. Reclam, 303. Über ähnliche Gedankengänge bei Hume und Kant vgl. Cassirer, a. a. O., n, 608.

[50] Am klarsten findet man dieses Problem bei Lask formuliert: »Für die Subjektivität« (d. h. für die logische Subjektivität des Urteilens) »ist es nicht selbstverständlich, sondern bildet gerade das ganze Ziel ihres Nachforschens, zu welcher Kategorie sich logische Form überhaupt dann differenziert, wenn es gilt, irgendein bestimmtes einzelnes Material in kategorialer Betroffenheit zu erfassen, oder anders ausgedrückt, welches einzelne Material überall den Materialbereich der einzelnen Kategorien ausmacht.« Die Lehre vom Urteil, 162.

[51] A. a. O., 564.

ist, das den rationalen Kategorien eine universale Bedeutung zu verleihen unternimmt. Es entsteht so aus dem Rationalismus als Universalmethode notwendig die Forderung des Systems, zugleich aber erweist die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit eines universalen Systems, also das bewußte Stellen der Systemfrage, die Unmöglichkeit, die Unvollziehbarkeit der so gestellten Forderung[52]. Denn das System im Sinne des Rationalismus — und ein anderes System ist ein Selbstwiderspruch -kann nichts anderes bedeuten als eine solche Neben- beziehungsweise Über- und Unterordnung der verschiedenen Teilsysteme der Formen (und innerhalb dieser Teilsysteme der einzelnen Formen), wo diese Zusammenhänge stets als »notwendig«, d. h. als aus den Formen selbst, oder wenigstens als aus dem Prinzip der Formenbildung einleuchtend, von ihnen »erzeugt« gedacht werden können; wo also das richtige Setzen des Prinzips — der Tendenz nach -das Setzen des ganzen von ihm bestimmten Systems bedeutet, wo die Folgerungen in dem Prinzip enthalten, aus ihm erweckbar, voraussehbar, kalkulierbar sind. Die reale Entwicklung sämtlicher Forderungen mag als »unendlicher Prozeß« erscheinen, diese Beschränkung bedeutet aber nur so viel, daß wir nicht imstande sind, das System in seiner entfalteten Totalität auf einmal zu überblicken; *am Prinzip* der Systematisation ändert jedoch diese Einschränkung gar nichts[53]. Dieser Systemgedanke macht es erst verständlich, warum die reine und angewandte Mathematik für die ganze moderne Philosophie stets die Rolle des methodischen Vorbildes, des Wegweisers gespielt hat. Denn die methodische Beziehung ihrer Axiome zu den aus ihnen entwikkelten Teilsystemen und Resultaten entspricht genau dieser Forderung, die an das System des Rationalismus von ihm selbst gestellt wurde: der Forderung, daß jedes einzelne Moment des Systems aus seinem Grundprinzip erzeugbar, von ihm aus genau voraussehbar, kalkulierbar sei.

Es ist klar, daß dieses Prinzip der Systematisation mit der Anerkennung irgendeiner »Tatsächlichkeit« eines »Inhaltes«, der aus dem Prinzip der Formgebung — prinzipiell — unableitbar und darum schlechthin als Faktizität hinzunehmen sei, unvereinbar sein muß. Die Großartigkeit, die Paradoxie und Tragik der klassischen deutschen Philosophie besteht nun darin, daß sie nicht mehr — wie noch Spinoza — jede Gegebenheit als nichtseiend hinter der monumentalen Architektur der rationalen, vom Verstand erzeugten Formen verschwinden läßt, sondern im Gegenteil den irrationellen Charakter der Gegebenheit des Begriffsinhalts begreift, an ihm festhält, jedoch über diese Feststellung hinaus, sie überwindend, das System aufzurichten bestrebt ist. Es wird aber bereits aus dem bisher Ausgeführten klarwerden, was das Problem der Gegebenheit für das System des Rationalismus bedeutet: daß die Gegebenheit unmöglich in ihrem Dasein und Sosein gelassen werden darf, denn hier bleibt sie in unaufhebbarer Weise »zufällig«, sondern in das rationelle System der Verstandsbegriffe restlos eingearbeitet werden muß. Auf den ersten Anblick scheint hier ein ganz unlösbares Dilemma vorzuliegen. Denn entweder geht der »irrationelle« Inhalt restlos in das Begriffssystem auf, d. h. dieses ist geschlossen und auf alles anwendbar so zu konstruieren, als ob es keine Irrationalität des Inhalts, der Gegebenheit (höchstens als Aufgabe im oben angedeuteten Sinne) gäbe, dann fällt das Denken auf die Stufe des naiv-dogmatischen Rationalismus zurück: es betrachtet in irgendeiner Weise die bloße Faktizität des irrationellen Begriffsinhalts als nichtseiend.

---

[52] Es kann hier nicht auseinandergesetzt werden, daß weder die griechische (vielleicht mit Ausnahme von ganz späten Denkern, wie Proklos) noch die mittelalterliche Philosophie ein System in unserem Sinne kennt; erst die moderne Interpretation deutet es in sie hinein. Das Problem des Systems entsteht in der neuen Zeit, etwa mit Descartes-Spinoza und wird von Leibniz-Kant an in zunehmendem Maße eine bewußt-methodische Forderung.

[53] Die Idee des »unendlichen Verstandes«, der intellektuellen Anschauung usw. dient *teilweise* der erkenntnistheoretischen Lösung der Schwierigkeit. Daß aber schon dieses Problem auf das nun zu behandelnde hinweist, hat bereits Kant klar erkannt.

(Mag auch diese Metaphysik sich in die Formel kleiden, daß diese Inhaltlichkeit für das Erkennen »irrelevant« ist.) Oder es ist gezwungen, anzuerkennen, daß die Gegebenheit, der Inhalt, die Materie in die Formgebung, in die Struktur der Formen, in die Beziehung der Formen aufeinander, also *in die Struktur des Systems selbst bestimmend hineinragt*[54], so muß das System als System aufgegeben werden; das System ist nur ein möglichst übersichtliches Registrieren, eine möglichst wohlgeordnete Beschreibung von Tatbeständen, deren Zusammenhang jedoch nicht mehr rationell, also nicht mehr systematisierbar ist, wenn die Formen ihrer Elemente auch verstandesgemäß rationelle sind[55].

Es wäre jedoch oberflächlich, bei diesem abstrakten Dilemma stehenzubleiben, und die klassische Philosophie hat es auch keinen Augenblick getan. Indem sie den logischen Gegensatz von Form und Inhalt, wo sich alle der Philosophie zu gründe liegenden Gegensätze begegnen und kreuzen, auf die Spitze trieb, als Gegensatz festhielt und doch systematisch zu bewältigen versuchte, konnte sie über ihre Vorgänger hinausgehen und die methodischen Grundlagen der dialektischen Methode niederlegen. Ihr Bestehen, der klar erkannten und so festgehaltenen Irrationalität des Begriffsinhalts (der Gegebenheit) zum Trotze ein rationelles System zu errichten, mußte methodisch in der Richtung auf eine dynamische Relativierung dieser Gegensätze wirken. Auch hier ging freilich die moderne Mathematik als methodisches Vorbild voran. Die von ihr beeinflußten Systeme (besonders das von Leibniz) fassen die Irrationalität des Gegebenen als *Aufgabe.* Und in der Tat erscheint für die Methode der Mathematik jede Irrationalität des jeweilig vorgefundenen Inhalts nur als Anstoß, jenes System der Formen, womit die bisherigen Zusammenhänge erzeugt worden sind, so umzugestalten, so umzudeuten, daß der auf den ersten Anblick als »gegeben« erscheinende Inhalt nunmehr ebenfalls als »erzeugt« erscheine, daß die Faktizität sich in Notwendigkeit auflöse. So großen Fortschritt nun diese Wirklichkeitsauffassung der dogmatischen Periode (der »heiligen Mathematik«) gegenüber bedeutet, so darf auch hier nicht übersehen werden, daß die mathematische Methode es mit einem bereits ihren methodischen Anforderungen methodisch angepaßten, ihnen homogen gemachten Begriff der Irrationalität (und durch ihn vermittelt: mit einem ähnlichen Begriff der Faktizität, des Seins) zu tun hat. Gewiß besteht die positionelle Irrationalität des Begriffsinhalts auch hier: sie ist aber — von der Methode, von der Setzung — von vornherein auf möglichst reine Positionalität, also auf Relativierbarkeit, angelegt[56].

Damit ist aber nur das methodische Vorbild und nicht die Methode selbst gefunden. Denn es ist klar, daß die Irrationalität des Seins (sowohl als Totalität wie als »letztes«, materielles Substrat der Formen), die Irrationalität der Materie von der Irrationalität dieser — man könnte mit Maimon sagen: intelligiblen — Materie doch qualitativ verschieden ist. Dies konnte freilich die Philosophie nicht verhindern, nach dem Vorbild der mathematischen Methode (der Konstruktion, der Erzeugung) auch diese Materie mit ihren Formen zu bewältigen versuchen. Es darf aber nie vergessen werden, daß die ununterbrochene »Erzeugung« des Inhalts für die Materie des Seins etwas ganz anderes

[54] Am schroffsten und klarsten wiederum bei Lask. Vgl. Logik der Philosophie, 60-62. Nur zieht auch er nicht alle Konsequenzen seiner Feststellungen, speziell die der prinzipiellen Unmöglichkeit des rationellen Systems.

[55] Man denke etwa an die phänomenologische Methode Husserls, in der letzten Endes das ganze Gebiet der Logik in eine »Faktizität« höherer Ordnung verwandelt wird. Husserl selbst nennt auch diese Methode eine rein descriptive. Vgl. Ideen zu einer reinen Phänomenologie im Bd. 1 seines Jahrbuchs, S. 113.

[56] Diese Grundtendenz der Leibnizschen Philosophie erhält eine reife Gestalt in der Philosophie Maimons, als Auflösung des Problems des Dinges an sich und der »intelligibelen Zufälligkeit«; von hier aus gehen entscheidende Wirkungen auf Fichte und durch ihn auf die spätere Entwicklung. Das Irrationalitätsproblem der Mathematik findet man am schärfsten behandelt im Aufsatz von Rickert: Das Eine, die Einheit und das Eins. Logos II, I.

bedeutet, wie in der vollständig auf Konstruktion beruhenden Welt der Mathematik, daß die »Erzeugung« hier nur die verstandesmäßige *Begreifbarkeit* der Tatsachen bedeutet, während in der Mathematik Erzeugung und Begreifbarkeit vollständig zusammenfallen. In seiner mittleren Periode hat Fichte von allen Vertretern der klassischen Philosophie dieses Problem am deutlichsten gesehen und am klarsten formuliert. Es handelt sich — sagt er -[57] um »die absolute Projektion eines Objekts, *über dessen Entstehen keine Rechenschaft abgelegt werden kann,* wo es demnach *in der Mitte zwischen Projektion und Projektum faster und leer ist,* wie ich es ein wenig scholastisch, aber, denk ich, sehr bezeichnend ausdrückte, die projectio per hiatum irrationalem«.

Erst diese Fragestellung macht die Scheidung der Wege in der modernen Philosophie und mit ihr die wichtigsten Epochen ihrer Entwicklung verständlich. Vor dieser Irrationalitätslehre liegt die Epoche des philosophischen »Dogmatismus« oder — sozialgeschichtlich gesprochen — die Epoche, in der das Denken der bürgerlichen Klasse ihre Denkformen, die Formen, in denen sie ihrem gesellschaftlichen Sein entsprechend die Welt denken mußte, mit der Wirklichkeit, mit dem Sein naiv gleichgesetzt hat. Die bedingungslose Anerkennung dieses Problems, der Verzicht auf seine Überwindung, führt geradenwegs zu den verschiedenen Formen der Fiktionslehre: zu der Ablehnung einer jeden »Metaphysik« (in dem Sinne einer Wissenschaft vom Sein), zu der Zielsetzung, die Phänomene einzelner, genau spezialisierter Teilgebiete vermittels ihnen genau angepaßter abstrakt-kalkulatorischer Teilsysteme zu begreifen, ohne selbst den Versuch zu unternehmen, ja diesen Versuch als »unwissenschaftlich« ablehnend, das Ganze des Wißbaren von hier aus einheitlich zu bewältigen. Dieser Verzicht wird bei einzelnen Richtungen klar ausgesprochen (Mach-Avenarius, Poincáré, Vaihinger usw.), bei vielen Richtungen erscheint er verhüllt. Man darf aber nicht vergessen, daß — wie am Schluß des ersten Abschnittes gezeigt wurde — die Entstehung der genau voneinander abgetrennten, voneinander sowohl dem Gegenstand wie der Methode nach völlig unabhängigen, spezialisierten Einzelwissenschaften schon die Anerkennung der Unlösbarkeit dieses Problems bedeutet: daß jede Einzelwissenschaft ihre »Exaktheit« gerade aus dieser Quelle schöpft. Sie läßt das ihr letzthin zugrunde liegende materielle Substrat in unangetasteter Irrationalität (»Uner-zeugtheit«, »Gegebenheit«) auf sich beruhen, um in der so entstehenden, abgeschlossenen, methodisch rein gemachten Welt mit unproblematisch anwendbaren Verstandeskategorien, die ja dann auf eine »intelligible« Materie und nicht mehr auf das wirklich materielle Substrat (selbst der Einzelwissenschaft) angewendet werden, ungehindert operieren zu können. Und die Philosophie läßt — bewußt — diese Arbeit der Einzelwissenschaften unangetastet. Ja, sie betrachtet diesen ihren Verzicht als einen kritischen Fortschritt. Ihre Rolle wird aber damit auf die Untersuchung der formellen Geltungsvoraussetzungen der — unangetasteten und unkorrigierten — Einzelwissenschaften beschränkt. Und das Problem, an dem diese vorbeigehen, kann auch bei ihr keine Lösung finden, ja ebenfalls nicht gestellt werden. Wo sie auf die struktiven Voraussetzungen des Verhältnisses von Form und Inhalt zurückgreift, verklärt sie entweder die »mathematisierende« Methode der Einzelwissenschaften zur Methode der Philosophie (Marburger Schule)[58] oder arbeitet die Irrationalität der Materie, im logischen Sinne, als »letzte« Tatsache heraus (Windelband,

[57] Die Wissenschaftslehre von 1804, xv. Vortrag Wk. (Neue Ausgabe) IV, 288. Von mir gesperrt. Diese Fragestellung bleibt — mehr oder weniger klar — auch die der späteren »kritischen« Philosophie. Am klarsten bei Windelband, wenn er das Sein als »Unabhängigkeit des Inhalts von der Form« bestimmt. Seine Kritiker haben m. E. nur seine Paradoxie verwischt, aber keineswegs das darin stehende Problem gelöst.

[58] Die Kritik der einzelnen, philosophischen Richtungen gehört nicht hierher. Ich führe also nur als Beispiel für die Richtigkeit dieser Skizze den Rückfall in das (methodisch: vorkritische) Naturrecht, das — dem Wesen, nicht der Terminologie nach — bei Cohen und bei dem der Marburger Schule nahestehenden Stammler beobachtet werden kann.

Rickert, Lask). In beiden Fällen kommt aber, sobald der Versuch einer Systematisation gemacht wird, das unerledigte Irrationalitätsproblem im Problem der Totalität zum Vorschein. Der Horizont, der das hier geschaffene und schaffbare Ganze abschließt, ist bestenfalls die Kultur (d. h. die Kultur der bürgerlichen Gesellschaft) als Unableitbares, als schlechthin Hinzunehmendes, als »Faktizität« im Sinne der klassischen Philosophie[59].

Es würde weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen, die verschiedenen Formen dieses Verzichtes, die Wirklichkeit als Ganzes und als Sein zu begreifen, eingehend zu untersuchen. Hier kam es nur darauf an, den Punkt aufzuzeigen, wo im Denken der bürgerlichen Gesellschaft jene Doppeltendenz ihrer Entwicklung philosophisch zur Geltung gelangt: daß sie die Einzelheiten ihres gesellschaftlichen Daseins im steigenden Maße beherrscht, den Formen ihrer Bedürfnisse unterwirft, zugleich aber — ebenfalls im steigenden Maße -die Möglichkeit zur gedanklichen Bewältigung der Gesellschaft als Totalität und damit die Berufenheit zu ihrer Führung verliert. Die klassische deutsche Philosophie bezeichnet einen eigenartigen Übergangspunkt in dieser Entwicklung: sie entsteht auf einer Entwicklungsstufe der Klasse, wo dieser Prozeß bereits so weit fortgeschritten ist, daß alle diese Probleme als Probleme bewußt gemacht werden können; sie entsteht aber zugleich in einem Milieu, wo diese nur als rein gedankliche, als rein philosophische Probleme ins Bewußtsein treten. Dies versperrt allerdings einerseits das Erblicken der konkreten Probleme der geschichtlichen Lage und des konkreten Auswegs aus ihr, andererseits wiederum ermöglicht es für die klassische Philosophie, die tiefsten und letzten Probleme der bürgerlichen Gesellschaftsentwicklung — als philosophische Probleme — bis ins letzte durchzudenken; die Entwicklung der Klasse — gedanklich — zu Ende zu führen; sämtliche Paradoxien ihrer Lage — gedanklich — auf die äußerste Spitze zu treiben und so den Punkt, wo sich das Hinausgehen über diese geschichtliche Entwicklungsstufe der Menschheit als methodisch notwendig erweist, wenigstens als Problem zu erblicken.

2.

Freilich bedeutet diese Verengerung des Problems auf das rein Gedankliche, der die klassische Philosophie ihren Reichtum, ihre Tiefe und Kühnheit, ihre Fruchtbarkeit für die Zukunft des Denkens verdankt, zugleich eine unüber-steigbare Schranke auch im rein Gedanklichen. D. h., die klassische Philosophie, die unbarmherzig alle metaphysischen Illusionen der vorangegangenen Epoche zerriß, mußte bestimmten eigenen Voraussetzungen gegenüber ebenso kritiklos, ebenso dogmatisch-metaphysisch verfahren, wie ihre Vorgänger. Wir haben bereits andeutungsweise auf diesen Punkt hingewiesen: es ist die- dogmatische — Annahme, daß die rationell-formalistische Erkenntnis weise die einzig mögliche (oder am kritischsten gewendet: die »uns« einzigmögliche) Art der Erfassung der Wirklichkeit ist, im Gegensatz zu der »uns«fremden Gegebenheit der Tatsachen. Die großartige Konzeption, daß das Denken nur das von ihm selbst Erzeugte begreifen kann, ist, wie gezeigt wurde, im Bestreben, die Totalität der Welt als Selbsterzeugtes zu bewältigen, auf die unüberwindliche Schranke der Gegebenheit, des Dinges an sich gestoßen worden. Wollte es nicht auf das Erfassen des Ganzen verzichten, so mußte es den Weg nach Innen gehen. I Es mußte versuchen, jenes Subjekt des Denkens aufzufinden, als dessen Produkt das Dasein — ohne hiatus

---

59 Gerade der rein formale Charakter, den Rickert, einer der konsequentesten Vertreter dieser Richtung, den die Geschichtswissenschaft methodisch begründenden Kulturwerten zuschreibt, erhellt diese Sachlage. Vgl. darüber den 3. Abschnitt.

irrationalis, ohne jenseitiges Ding an sich — gedacht werden kann. Der oben angedeutete Dogmatismus ist hierbei zugleich Wegweiser und Irrlicht gewesen. Wegweiser, indem das Denken über das bloße Hinnehmen der gegebenen Wirklichkeit, über die bloße Reflexion, über die Bedingungen ihrer Denkbarkeit hinausgetrieben und in die Richtung auf ein Hinausgehen über *die bloße Kontemplation,* das bloße Anschauen gelenkt wurde. Irrlicht, indem es eben derselbe Dogmatismus nicht gestattet hat, das wahrhaft gegenseitige und die Kontemplation wirklich überwindende Prinzip des *Praktischen* aufzufinden. *(Daß gerade deshalb* für diese Problemstellung die Gegebenheit immer wieder als unüberwunden irrationell auftaucht, wird sich in den folgenden Darlegungen alsbald erweisen.)

In seinem letzten logischen Hauptwerk formuliert Fichte[60] diesen Tatbestand, von dem philosophisch ausgegangen werden muß, folgendermaßen: »Wir haben das ganze faktische Wissen, bis auf das *Ist* in seiner Form, eingesehen als notwendig unter der Voraussetzung, daß eine Erscheinung ist, welches wohl für das Denken die absolute Voraussetzung bleiben dürfte, und über die der Zweifel nicht anders zu lösen ist außer durch die faktische Anschauung selbst. Bloß mit dem Unterschiede, daß wir für den einen Teil des Faktums, die Ichheit, das bestimmte und qualitative Gesetz in seinem Inhalte einsehen, für den *faktischen* Inhalt dieser Sich-Anschauung aber nur eben überhaupt einsehen, daß einer sein müsse, dafür aber, daß gerade dieser sei, kein Gesetz haben: zugleich aber auch scharf einsehen, daß es ein solches Gesetz gar nicht geben könne, daß darum das qualitative Gesetz für diese Bestimmtheit eben die Gesetzlosigkeit selbst sei. Wird nun das Notwendige apriorisch genannt, so haben wir in diesem Sinne die ganze Faktizität apriorisch eingesehen, selbst die Empirie, in dem wir sie abgeleitet haben als unableitbar.« Für unser Problem ist hierbei wichtig, daß das Subjekt des Erkennens, die Ichheit, als auch inhaltlich bekannt und folglich als Ausgangspunkt und methodischer Wegweiser aufzufassen ist. Ganz allgemein gesprochen entsteht damit die Tendenz für die Philosophie: zu einer Konzeption des Subjekts vorzudringen, das als Erzeuger der Totalität der Inhalte gedacht werden kann. Und wiederum ganz allgemein, rein programmatisch gesprochen, entsteht hieraus die Forderung: ein Niveau der Gegenständlichkeit, des Setzens der Gegenstände aufzufinden und aufzuzeigen, wo die Zweiheit von Subjekt und Objekt (die Zweiheit von Denken und Sein ist nur ein Spezialfall dieser Struktur) aufgehoben ist, wo Subjekt und Objekt zusammenfallen, identisch sind. Selbstredend waren die großen Vertreter der klassischen Philosophie viel zu scharfblickend und kritisch, um die Zweiheit von Subjekt und Objekt in der Empirie zu übersehen; ja, sie haben in eben dieser gespaltenen Struktur die Grundstruktur der empirischen Gegenständlichkeit erblickt. Die Forderung, das Programm ging viel mehr darauf hinaus, jenen Einheitspunkt aufzufinden, um von dort aus diese Zweiheit von Subjekt und Objekt in der Empirie, also die Gegenständlichkeitsform der Empirie verständlich zu machen, abzuleiten, zu »erzeugen«. Im Gegensatz zum dogmatischen Hinnehmen einer — subjektsfremden — bloß gegebenen Wirklichkeit, entsteht die Forderung: von dem identischen Subjekt-Objekt aus jede Gegebenheit als Produkt dieses identischen Subjekts-Objekts, jede Zweiheit als abgeleiteten Spezialfall dieser Ur-einheit zu begreifen.

Diese Einheit ist aber *Tätigkeit.* Nachdem bereits Kant in der methodisch vielfach falsch verstandenen und zur Vernunftkritik in falschen Gegensatz gebrachten »Kritik der praktischen Vernunft« die theoretisch (kontemplativ) unüberwindlichen Schranken als

---

[60] Transzendentale Logik, xxiii. Vortrag, Wk.VI, 335. Leser, die in der Terminologie der klassischen Philosophie nicht bewandert sind, seien hier nachdrücklichst darauf hingewiesen, daß Fichtes Begriff der Ichheit nichts mit dem empirischen Ich zu tun hat.

praktisch lösbar aufzuzeigen versucht hat, stellt Fichte das Praktische, das Handeln, die Tätigkeit in den methodischen Mittelpunkt der vereinheitlichten Gesamtphilosophie. »Es ist daher«, sagt er[61], »gar nicht so unbedeutend, als es einigen vorkommt, ob die Philosophie von einer Tatsache ausgehe, oder von einer Tathandlung (d. i. von reiner Tätigkeit, die kein Objekt voraussetzt, sondern es selbst hervorbringt, und wo sonach das *Handeln* unmittelbar zur *Tat* wird). Geht sie von der Tatsache aus, so stellt sie sich in die Welt des Seins und der Endlichkeit, und es wird ihr schwer werden, aus dieser einen Weg zum Unendlichen und Übersinnlichen zu finden; geht sie von der Tathandlung aus, so steht sie gerade auf dem Punkt, der beide Welten verknüpft, und von welchem aus sie mit einem Blicke übersehen werden können.«

Es gilt also das Subjekt der »Tathandlung« aufzuzeigen und von der Identität mit seinem Objekt ausgehend alle zweiheitlichen Subjekt-Objekt-Formen als von ihr abgeleitet, als ihr Produkt zu begreifen. Hier wiederholt sich jedoch auf philosophisch höherer Stufe die Unlösbarkeit der Fragestellung der klassischen deutschen Philosophie. In dem Augenblick nämlich, wo die Frage nach dem *konkreten Wesen* dieses identischen Subjekt-Objekts auftaucht, ist das Denken vor folgendes Dilemma gestellt: einerseits ist nur in dem Akt des ethischen Handelns, in der Beziehung des ethisch handelnden (individuellen) Subjekts zu sich selbst diese Struktur des Bewußtseins, diese ihre Beziehung zu ihrem Gegenstand real und konkret auffindbar, andererseits ist für das ethische Bewußtsein des handelnden Individuums die unüberbrückbare Zwei-heit der selbsterzeugten, aber rein nach innen gewendeten Form (der ethischen Maxime bei Kant) und der verstandes- und sinnesfremden Wirklichkeit, der Gegebenheit, der Empirie in noch schrofferer Weise vorhanden als für das kontemplative Subjekt der Erkenntnis.

Bekanntlich ist Kant — kritisch — auf der Stufe der philosophischen Ausbeutung der ethischen Tatbestände im individuellen Bewußtsein stehengeblieben. Dadurch hat sich aber erstens dieser Tatbestand in eine bloße — aufgefundene und nicht mehr als »erzeugt« denkbare — Faktizität verwandelt[62]. Zweitens ist dadurch die »intelligible Zufälligkeit« der den Naturgesetzen unterworfenen »Außenwelt« noch gesteigert worden. Das Dilemma von Freiheit und Notwendigkeit, von Voluntarismus und Fatalismus ist, statt konkret und real gelöst zu werden, auf ein methodisches Nebengeleis geschoben worden, d. h. für die »Außenwelt«, für die Natur wird die unerbittliche Notwendigkeit der Gesetze festgehalten[63], die Freiheit, die Autonomie, die durch die Entdeckung der ethischen Sphäre begründet werden soll, reduziert sich darauf, daß die Freiheit zu einem *Gesichtspunkt der Beurteilung* von inneren Tatbeständen wird, die in allen ihren Gründen und Folgen, selbst was die sie bildenden psychologischen Elemente betrifft, restlos dem. fatalistischen Mechanismus der objektiven Notwendigkeit unterworfen sind[64]. Dadurch wird aber drittens die Spaltung von Erscheinung und Wesen (die bei Kant mit der von Notwendigkeit und Freiheit zusammenfällt), statt gelöst zu werden, statt in ihrer hergestellten Einheit die Einheit der Welt begründen zu helfen, in das Subjekt selbst hineingetragen: auch das Subjekt wird in Phänomenon und Noumenon gespaltet, und der unaufgelöste, unlösbare, als unlösbar verewigte Zwiespalt von Freiheit und Notwendigkeit ragt in seine innerste Struktur hinein. Viertens wird aber infolgedessen die so begründete Ethik *rein formell, inhaltslos.* Da alle Inhalte, die uns gegeben sind, der Welt der Natur angehören, mithin den objektiven Gesetzen der Erscheinungswelt

[61] Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Wk. III, 52. Die bei Fichte von Werk zu Werk wechselnde Terminologie darf nicht verdecken, daß es sich *sachlich* stets um dasselbe *Problem* handelt.

[62] Vgl. Kritik der praktischen Vernunft. Philosophische Bibl., 72.

[63] »Nun ist Natur im allgemeinen Verstände die Existenz der Dinge unter Gesetzen.« Ebenda, 57.

[64] Ebenda, 125-126.

bedingungslos unterworfen sind, kann sich das Gelten der praktischen Normen nur auf die Formen des inneren Handelns überhaupt beziehen. In dem Augenblick, wo diese Ethik den Versuch unternimmt, sich zu konkretisieren, d. h. ihre Geltung an konkreten Einzelproblemen zu erproben, ist sie gezwungen, die inhaltlichen Bestimmungen dieser Einzelhandlungen aus der Welt der Erscheinungen, aus den Begriffssystemen, die diese verarbeiten und ihre »Zufälligkeit« an sich tragen, zu *erborgen.* Das Prinzip der Erzeugung versagt in dem Augenblick, wo der erste konkrete Inhalt aus ihm erzeugt werden sollte. Und diesem Versuch kann die Ethik Kants keineswegs ausweichen. Sie versucht allerdings, im Prinzip der Widerspruchslosigkeit jenes formelle und zugleich inhaltbestimmende, inhalterzeugende Prinzip — wenigstens negativ — aufzufinden. Jede den ethischen Normen widersprechende Handlung berge einen Selbstwiderspruch in sich, es gehöre z. B. zum Wesen des Depositums, nicht unterschlagen zu werden usw. Aber schon Hegel[65] hat mit großem Recht gefragt: »Daß es gar kein Depositum gäbe, welcher Widerspruch läge darin? Daß kein Depositum sei, wird anderen notwendigen Bestimmtheiten widersprechen; so wie daß ein Depositum möglich sei, mit anderen notwendigen Bestimmtheiten zusammenhängen und dadurch selbst notwendig sein wird. Aber nicht andere Zwecke und materiale Gründe sollen herbeigerufen werden, sondern die unmittelbare Form des Begriffs soll die Richtigkeit der ersten oder der zweiten Annahme entscheiden. Aber für die Form ist eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten so gleichgültig als die andere; jede kann als Qualität begriffen, und dies Begreifen als Gesetz ausgesprochen werden.« Damit führt die ethische Fragestellung Kants zu dem auch hier unüberwundenen *methodischen* Problem des Dinges an sich zurück. Wir haben die philosophisch bedeutsame, die methodische Seite dieses Problems bereits früher als das Problem der Beziehung von Form und Inhalt, als das Problem der Unauflösbarkeit des Faktischen, als das der Irrationalität der Materie bestimmt. Die formale, auf das individuelle Bewußtsein zugeschnittene Ethik Kants vermag zwar eine metaphysische Perspektive auf die Lösung des Ding-an-sich-Problems zu eröffnen, indem sämtliche von der transzendentalen Dialektik zersetzten Begriffe einer als Totalität begriffenen Welt in der Form von Postulaten der praktischen Vernunft am Horizont erscheinen, methodisch bleibt jedoch der subjektiv-praktische Lösungsversuch in denselben Schranken befangen, die die objektiv-kontemplative Fragestellung der Vernunftkritik eingefangen gehalten haben.

Denn damit erhellt sich für uns ein neuer bedeutsamer, struktiver Zusammenhang dieses Problemkomplexes: um die Irrationalität in der Ding-an-sich-Frage zu lösen, genügt es nicht, daß der Versuch unternommen wird, über die kontemplative Verhaltungsweise hinauszugehen, sondern es zeigt sich — als konkretere Fragestellung —, daß das Wesen des Praktischen darin besteht: *die Gleichgültigkeit der Form dem Inhalt gegenüber,* worin sich die Ding-an-sich-Frage methodologisch spiegelt, aufzuheben. Das Praktische ist also als Prinzip der Philosophie nur dann wirklich gefunden, wenn zugleich ein Formbegriff aufgezeigt wird, der — als Grundlage und methodische Voraussetzung seines Geltens — nicht mehr diese Reinheit von jeder inhaltlichen Bestimmtheit, diese reine Rationalität an sich trägt. Das Prinzip des Praktischen als Prinzip des Veränderns der Wirklichkeit muß deshalb auf das konkrete, materielle Substrat des Handelns zugeschnitten sein, um infolge seines Inkrafttretens auf dieses in solcher Weise einwirken zu können.

---

[65] Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts. Werke I, 352-353. Vgl. ebenda, 351. »Denn sie ist die absolute Abstraktion von aller Materie des Wollens; durch einen Inhalt wird eine Heteronomie der Willkür gesetzt.« Oder noch klarer in der Phänomenologie: »Denn die reine Pflicht ist … schlechthin gleichgültig gegen jeden Inhalt und verträgt jeden Inhalt.« Wk. 11, 485.

Erst diese Fragestellung ermöglicht auf der einen Seite die klare Scheidung des theoretisch-kontemplativen, des anschauenden Verhaltens von der Praxis, auf der anderen Seite wiederum macht sie es erst verständlich, wieso diese beiden Verhaltungsarten aufeinander bezogen werden, wie der Versuch gemacht werden konnte, mit Hilfe des praktischen Prinzips die Antinomien der Kontemplation aufzulösen. Theorie und Praxis beziehen sich tatsächlich auf dieselben Gegenstände, indem jeder Gegenstand als ein — unmittelbar — untrennbarer Komplex von Form und Inhalt gegeben ist. Die Verschiedenheit des Subjektverhaltens jedoch bedingt für die Praxis ein Gerichtetsein auf das qualitativ Einzigartige, auf das Inhaltliche, auf das materielle Substrat des jeweiligen Gegenstandes. Die theoretische Kontemplation führt — wie wir bis jetzt zu zeigen versucht haben — gerade von diesem Moment weg. Da das theoretische Reinmachen, die theoretische Bewältigung des Gegenstandes gerade in dem immer stärkeren Herausarbeiten der von aller Inhaltlichkeit (von aller »zufälligen Faktizität«) losgelösten Formelemente gipfelt. Solange das Denken hierbei »naiv« verfährt, d. h. solange es über diese ihre Funktion nicht reflektiert, solange es die Inhalte entweder aus den Formen selbst gewinnen zu können glaubt und ihnen auf diese Weise metaphysisch-aktive Funktionen zumutet oder das den Formen fremde Material, ebenfalls metaphysisch, als nichtseiend auffaßt, taucht dieses Problem nicht auf. Die Praxis erscheint durchaus als der Theorie der Kontemplation untergeordnet[66]. In dem Augenblick jedoch, wo diese Sachlage, die unlösbare Verknüpftheit des kontemplativen Subjektverhaltens mit dem reinen Formcharakter des Gegenstandes der Erkenntnis bewußt wird, muß auf die Lösung des Irrationalitätsproblems (der Frage nach Inhalt, Gegebenheit usw.) entweder verzichtet werden oder man muß sie in der Richtung auf die Praxis suchen.

Am klarsten findet man diese Tendenz wieder bei Kant formuliert. Wenn für Kant[67] »das Sein offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriff eines Dinges hinzukommen könne«, ist, so drückt er damit in äußerster Schärfe diese Tendenz mit allen ihren Konsequenzen aus, so sehr, daß er, als alleinige Alternative seiner Begriffsstruktur die Dialektik der sich wandelnden Begriffe hinzustellen gezwungen ist. »Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existieren, als ich im Begriffe gedacht habe, und ich könnte nicht sagen: daß gerade der Gegenstand meines Begriffs existiere.« Daß Kant damit — freilich in einer negativen, entstellenden Weise, die sich aus dem Gesichtspunkt der reinen Kontemplation ergibt — hier gerade die Struktur der wahren Praxis als der Überwindung der Antinomien des Seinsbegriffs beschreibt, ist sowohl ihm selbst wie den Kritikern dieser seiner Kritik des ontologischen Beweises entgangen. Wie sehr seine Ethik trotz entgegengesetzter Bemühungen hierher, zu den Schranken der abstrahierenden Kontemplation zurückführt, haben wir soeben gezeigt. Hegel enthüllt in seiner Kritik dieser Stelle[68] die methodische Grundlage dieser Theorie. »Für diesen als isoliert betrachteten Inhalt ist es in der Tat gleichgültig, zu sein oder nicht zu sein; es liegt in ihm kein Unterschied des Seins oder Nichtseins; dieser Unterschied berührt ihn überhaupt gar nicht … Allgemeiner gefaßt: die Abstraktionen von Sein und Nichtsein hören beide auf, Abstraktion zu sein, indem sie einen bestimmten Inhalt erhalten; Sein ist dann Realität .. .«, d. h.. die Bestimmung, die Kant hier für die Erkenntnis fixiert, zeigt sich als die Beschreibung jener Struktur des Erkennens, die »reine Gesetzmäßigkeiten« methodisch isoliert in einem methodisch isolierten und homogen gemachten Milieu behandelt. (In der Ätherschwingungshypothese der Physik

---

[66] Ganz klar bei den Griechen. Jedoch auch die großen Systeme der beginnenden Neuzeit, vor allem Spinoza, zeigen diese Struktur.

[67] Kritik der reinen Vernunft, 472-473.

[68] Wk. III, 78 ff

etwa würde das »Sein« des Äthers in der Tat nichts Neues zu seinem Begriffe beitragen.) In dem Augenblick jedoch, wo der Gegenstand als Teil einer konkreten Totalität gefaßt wird, in dem Augenblick, wo es sich erhellt, daß neben dem formellen, grenzbegriffartigen Seinsbegriff dieser reinen Kontemplation noch andere Stufen der Wirklichkeit denkmöglich, ja denknotwendig sind (Dasein, Existenz, Realität usw. bei Hegel), bricht der Beweis Kants in sich zusammen: er ist nur mehr die Grenzbestimmung des rein formellen Denkens. Marx hat denn auch in seiner Dissertation[69] konkreter und konsequenter als Hegel die Frage des Seins und die der Abstufung seiner Bedeutung auf das Gebiet der geschichtlichen Wirklichkeit, der konkreten Praxis hinübergespiegelt. »Hat nicht der alte Moloch geherrscht? War nicht der delphische Apollo eine wirkliche Macht im Leben der Griechen? Hier heißt auch Kants Kritik nichts.« Leider wurde dieser Gedanke von Marx in seinen logischen Konsequenzen nicht ausgeführt, wenn die *Methode* der reifen Werke auch stets mit diesen praktisch-abgestuften Seinsbegriffen arbeitet.

Je bewußter nun diese Kantsche Tendenz wird, desto unausweichlicher wird dieses Dilemma. Denn der ganz rein herausgearbeitete Formbegriff des Gegenstandes der Erkenntnis, der mathematische Zusammenhang, die naturgesetzliche Notwendigkeit als Erkenntnisideal verwandeln die Erkenntnis immer mehr in eine methodisch bewußte Kontemplation jener reinen Formzusammenhänge, jener »Gesetze«, die sich in der — objektiven — Wirklichkeit *ohne Zutun des Subjekts* auswirken. Damit richtet sich aber der Versuch, alles Irrationell-Inhaltliche auszuschalten, nicht nur auf das Objekt, sondern in immer geschärfterem Maße auch auf das Subjekt. Die kritische Klärung der Kontemplation bemüht sich immer energischer in der Richtung, aus ihrem eigenen Verhalten alle subjektiv-irrationellen Momente, alles Anthropomorphe restlos auszumerzen; das Subjekt der Erkenntnis immer energischer von dem »Menschen« abzulösen und es in ein reines — rein formelles — Subjekt zu verwandeln.

Es scheint, als ob diese Bestimmung der Kontemplation unserer früheren Darlegung des Erkenntnisproblems, als der Erkenntnis des von »uns« Erzeugten widersprechen würde. Sie tut es in der Tat. Aber gerade dieser Widerspruch ist geeignet, die Schwierigkeit in der Frage und die möglichen Wege der Lösung näher zu beleuchten. Denn der Widerspruch liegt hier nicht in der Unfähigkeit der Philosophen, die ihnen vorliegenden Tatbestände eindeutig auszulegen, sondern es ist vielmehr bloß der gedankliche Ausdruck der objektiven Sachlage selbst, die ihnen zum Begreifen aufgegeben ist. D. h. der hier zum Vorschein gelangte Widerspruch zwischen Subjektivität und Objektivität der modernen rationalistischen Formsysteme, die Problemverschlingungen und Äquivokationen, die in ihren Subjekts- und Objektsbegriffen verborgen liegen, der Widerstreit zwischen ihrem Wesen als von »uns« »erzeugten« Systemen und zwischen ihrer menschenfremden und menschenfernen fatalistischen Notwendigkeit ist nichts anderes als die logisch-methodologische Formulierung des modernen Gesllschaftszustandes: eines Zustandes, in dem die Menschen einerseits in ständig steigendem Maße die bloß »naturwüchsigen«, die irrationell-faktischen Bindungen zersprengen, ablösen und hinter sich lassen, andererseits aber gleichzeitig in dieser selbstgeschaffenen, »selbsterzeugten« Wirklichkeit eine Art zweiter Natur um sich errichten, deren Ablauf ihnen mit derselben unerbittlichen Gesetzmäßigkeit entgegentritt, wie es früher die irrationellen Naturmächte (pünktlicher: die in dieser Form erscheinenden gesellschaftlichen Verhältnisse) getan haben. »Ihre eigene gesellschaftliche Bewegung«, sagt Marx, »besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren.«

[69] Nachlaß I, 117.

Daraus folgt erstens, daß diese Unerbittlichkeit der nichtbeherrschten Mächte einen ganz neuen Akzent erhält. Sie war früher die blinde Macht eines — im Grunde — irrationellen Fatums; der Punkt, wo die Möglichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens überhaupt aufhört, wo die absolute Transzendenz, das Reich des Glaubens usw. beginnt[70]. Jetzt hingegen erscheint sie als notwendige Folge erkannter, erkennbarer, rationeller Gesetzessysteme, als eine Notwendigkeit, die zwar, wie die kritische Philosophie im Gegensatz zu ihren dogmatischen Vorgängern klar erkennt, in ihrem letzten Grund und in ihrer umfassenden Totalität nicht begriffen werden kann, deren Teile jedoch — der Lebensumkreis, in dem die Menschen leben — in steigendem Maße durchschaut, berechnet, vorausgesehen wird. Es ist durchaus nicht zufällig, daß gleich zu Beginn der modernen philosophischen Entwicklung die universale Mathematik als Erkenntnisideal auftaucht: als Versuch, ein rationelles Beziehungssystem zu schaffen, das sämtliche formelle Möglichkeiten, alle Proportionen und Relationen des rationalisierten Daseins umfaßt, mit dessen Hilfe alles Erscheinende — unabhängig von seiner sachlich-materiellen Differentiation — zum Gegenstand eines exakten Kalküls werden kann[71].

In dieser schroffsten und darum charakteristischsten Fassung des modernen Erkenntnisideals tritt der oben angegebene Widerspruch klar zu Tage. Denn die Grundlage dieses universellen Kalküls kann einerseits nichts anderes sein, als die Gewißheit, daß bloß eine von solchen Begriffen umsponnene Wirklichkeit von uns wirklich beherrscht sein kann. Andererseits zeigt es sich, daß -selbst wenn eine vollständige und lückenlose Durchführung dieser Universalmathematik vorausgesetzt wird — dieses »Beherrschen« der Wirklichkeit nichts anderes sein kann, als die sachlich richtige Kontemplation dessen, was sich — notwendig und ohne unser Zutun — aus der abstrakten Kombinatorik dieser Relationen und Proportionen ergibt. Hier scheint sich freilich diese Kontemplation mit dem allgemein-philosophischen Erkenntnisideal (Griechenland, Indien) nahe zu berühren. Der besondere Charakter der modernen Philosophie ergibt sich erst in voller Klarheit, wenn die Voraussetzung der Durchführbarkeit dieser universellen Kombinatorik kritisch betrachtet wird. Denn erst dadurch, durch die Entdeckung der »intelligiblen Zufälligkeit« dieser Gesetze, entsteht ja die Möglichkeit einer »freien« Bewegung innerhalb des Spielraums von solchen sich kreuzenden oder nicht vollständig erkannten Gesetzmäßigkeiten. Es gilt nun einzusehen, daß in dem oben angegebenen Sinn des Handelns, als Veränderns der Wirklichkeit, als Gerichtetseins auf das qualitativ Wesentliche, auf das materielle Substrat des Handelns dieses Verhalten noch viel kontemplativer ist als etwa das Erkenntnisideal der griechischen Philosophie[72]. Denn dieses »Handeln« besteht darin, daß die wahrscheinliche Auswirkung jener Gesetze so weit wie möglich vorausberechnet, kalkulatorisch erfaßt wird und das Subjekt des »Handelns« nun eine Position einnimmt,

[70] Aus der Seinsgrundlage ist der dem modernen Denken so befremdliche Ausgangspunkt des Denkens in »naturwüchsigen« Zuständen, z. B. das »credo ut intelli-gam« des Anselm von Canterbury oder der des indischen Denkens (»nur wen er wählt, von dem wird er begriffen« heißt es vom Atman) verständlich. Die methodische Skepsis von Descartes als Ausgangspunkt des *exakten* Denkens ist nur die schärfste Formulierung dieses zu Beginn der Neuzeit sehr bewußt empfundenen Gegensatzes. Er kehrt von Galilei bis Bacon bei allen entscheidenden Denkern wieder.

[71] Über die Geschichte dieser Universalmathematik vgl. Cassirer, a. a. O., I, 446, 563; n, 138, 156 ff. usw. Über den Zusammenhang dieser Mathematisation der Wirklichkeit mit der bürgerlichen »Praxis« der Kalkulation der zu erwartenden Ergebnisse der »Gesetze« vgl. Lange: Geschichte des Materialismus (Reclam) 1, 321-332, über Hobbes, Descartes, Bacon usw.

[72] Denn die Ideenlehre Piatons stand — mit welchem Rechte bleibe hier dahingestellt — in unlösbarer Verknüpftheit sowohl zur Totalität wie zum qualitativen Dasein des Gegebenen. Die Kontemplation bedeutet mindestens ein Sprengen der Bande, die die »Seele« in der empirischen Befangenheit gefangenhalten. Das stoische Ideal der Ataraxie zeigt viel eher diese ganz reine Kontemplation, nur freilich ohne den paradoxen Zusammenhang mit einer fieberhaften und ununterbrochenen »Tätigkeit«.

in der diese Auswirkungen für seine Ziele die optimalen Chancen bieten. Es ist also klar, daß einerseits die Möglichkeit einer solchen Voraussicht desto größer ist, je durchrationalisierter die Wirklichkeit ist, je mehr jede ihrer Erscheinungen als in das System dieser Gesetze eingespannt aufgefaßt werden kann. Andererseits ist es aber ebenfalls klar, daß, je mehr sich die Wirklichkeit und das Verhalten des »handelnden« Subjekts zu ihr diesem Typus nähern, das Subjekt sich um so mehr in ein bloßes Auffassungsorgan von erkannten Gesetzmäßigkeitschancen verwandelt und seine »Tätigkeit« sich um so mehr darauf beschränkt, den Standpunkt einzunehmen, von wo aus sich diese in seinem Sinne, seinen Interessen gemäß (von selbst, ohne sein Zutun) auswirken. Das Subjektsverhalten wird — im philosophischen Sinne — rein kontemplativ.

Hier zeigt sich jedoch zweitens, daß damit alle menschlichen Beziehungen auf das Niveau der so gedachten Naturgesetzlichkeiten gebracht worden sind. Es wurde auf diesen Blättern mehrmals hervorgehoben, daß die Natur eine gesellschaftliche Kategorie ist. Freilich scheint es dem modernen Menschen, der von den fertigen ideologischen Formen, von ihren ihm vorliegenden, seine ganze geistige Entwicklung tief beeinflussenden Wirkungen unmittelbar ausgeht, als ob eine solche Auffassung, wie die hier angedeutete, einfach die in den Naturwissenschaften gewonnene Begriffsbildung auf die Gesellschaft anwenden würde. Spricht doch bereits Hegel[73] in seiner früheren Polemik gegen Fichte davon, daß dessen Staat »eine Maschine« sei, ihr Substrat »eine atomistische… Vielheit, deren Elemente… eine Menge von Punkten… sind… Diese absolute Substantialität der Punkte gründet ein System der Atomistik in der praktischen Philosophie, worin, wie in der Atomistik der Natur, ein den Atomen fremder Verstand Gesetz wird.« Daß diese Art der Beschreibung der modernen Gesellschaft und der Versuche, sie gedanklich zu bewältigen, im Laufe der späteren Entwicklung immer wiederkehrt, ist zu bekannt, als daß es hier durch Beispiele belegt werden müßte. Wichtiger ist es, daß die Einsicht eines umgekehrten Zusammenhanges auch nicht gefehlt hat. Nachdem bereits Hegel[74] den bürgerlichen Kampfcharakter der »Naturgesetze« klar erkannt hat, weist Marx[75] darauf hin, daß »Descartes mit seiner Definition der Tiere als bloßer Maschinen mit den Augen der Manufakturperiode sieht im Unterschiede zum Mittelalter, dem das Tier als Gehilfe des Menschen galt«; und er gibt im Zusammenhang damit einige Andeutungen über die Ideengeschichte dieser Zusammenhänge. Noch schroffer und prinzipieller wird dann derselbe Zusammenhang bei Tönnies[76]: »Die abstrakte Vernunft in einer speziellen Betrachtung ist die *wissenschaftliche* Vernunft, und deren Subjekt ist der objektive, Relationen erkennende, d. h. der begrifflich denkende Mensch. Und folglich verhalten sich wissenschaftliche Begriffe, die ihrem gewöhnlichen Ursprünge und ihrer dinglichen Beschaffenheit nach Urteile sind, durch welche Empfindungskomplexen *Namen* gegeben werden, innerhalb der Wissenschaft, wie Waren innerhalb der Gesellschaft. Sie kommen zusammen im System wie Waren auf dem Markte. Der oberste wissenschaftliche Begriff, welcher nicht mehr den Namen von etwas Wirklichem enthält, ist gleich dem Gelde. Z. B. der Begriff Atom oder der Begriff Energie.« Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, weder die begriffliche Priorität noch

[73] Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems. Werke I, 242. Daß jede solche »Atom«-Theorie der Gesellschaft nur ihre ideologische Widerspiegelung vom rein bürgerlichen Standpunkt vorstellt, hat Marx Bruno Bauer gegenüber klar bewiesen. Nachlaß n, 227. Diese Feststellung hebt jedoch die »Objektivität« solcher Auffassungen nicht auf: sie sind eben die notwendigen Bewußtseinsformen des verdinglichten Menschen über sein Verhalten zur Gesellschaft.

[74] Wk. ix, 528.

[75] Kapital 1, 354.

[76] Gemeinschaft und Gesellschaft. Dritte Auflage, 38.

die geschichtlich-kausale Abfolge von Naturgesetzlichkeit und Kapitalismus näher zu untersuchen. (Wenn der Verfasser dieser Zeilen es auch nicht verheimlichen will, daß seiner Ansicht nach die Priorität der kapitalistischen Wirtschaftsentwicklung zukommt.) Es kommt nur darauf an, klar zu begreifen, daß einerseits alle menschlichen Beziehungen (als Objekte des gesellschaftlichen Handelns) in steigendem Maße die Gegenständlichkeitsformen der abstrakten Elemente der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, der abstrakten Substrate der Naturgesetze erhalten und daß andererseits das Subjekt dieses »Handelns« ebenfalls im steigenden Maße die Attitüde des reinen Beobachters dieser — künstlich abstrahierten — Vorgänge, des Experimentators usw., aufnimmt.

Es sei hier gestattet, mit einigen Worten — gewissermaßen als Exkurs — auf die Bemerkungen Friedrich Engels' über das Problem des Dinges an sich einzugehen, weil diese, obwohl sie sich nicht unmittelbar auf unser Problem beziehen, die Auffassung dieses Begriffs in weiten Kreisen der Marxisten beeinflußt haben und das Vorbeigehen an ihrer Richtigstellung deshalb leicht Mißverständnisse bestehen lassen könnte. Er sagt[77]: »Die schlagendste Widerlegung dieser, wie aller anderen philosophischen Schrullen ist die Praxis, nämlich das Experiment und die Industrie. Wenn wir die Richtigkeit unsrer Auffassung eines Naturvorganges beweisen können, indem wir ihn selbst machen, ihn aus seinen Bedingungen erzeugen, ihn obendrein unseren Zwecken dienstbar werden lassen, so ist es mit dem Kantischen unfaßbaren ›Ding an sich‹ zu Ende. Die im pflanzlichen und tierischen Körper erzeugten chemischen Stoffe blieben solche ›Dinge an sich‹, bis die organische Chemie sie einen nach dem anderen darzustellen anfing; damit wurde das ›Ding an sich‹ ein Ding für uns, wie z. B. der Farbstoff der Krapps, das Alizarin, das wir nicht mehr auf dem Felde in den Krappwurzeln wachsen lassen, sondern aus Kohlenteer weit wohlfeiler und einfacher herstellen.« Vor allem gilt es hier, eine bei dem Hegelkenner Engels fast unbegreifliche terminologische Unge-nauigkeit richtigzustellen. Für Hegel sind »an sich« und »für uns« durchaus nicht Gegensätze, sondern im Gegenteil: *notwendige Korrelate.* Daß etwas bloß »an sich« gegeben sei, bedeutet für Hegel, daß es bloß »für uns« gegeben ist. Der Gegensatz des »für uns oder an sich«[78] ist vielmehr das »für sich«, jene Art des Gesetztseins, wo das Gedachtsein des Gegenstandes zugleich das Bewußtsein des Gegenstandes über sich selbst bedeutet.[79] Dann ist es aber ein völliges Verkennen der Erkenntnistheorie Kants, anzunehmen, als ob das Ding-an-sich-Problem eine Schranke der Möglichkeit der konkreten Erweiterung unserer Erkenntnisse bedeuten würde. Im Gegenteil. Kant, der ja methodisch von der damals höchst entwickelten Naturwissenschaft, von der Astronomie Newtons ausging und seine Erkenntnistheorie gerade auf diese und auf ihre Entwicklungsmöglichkeit zuschnitt, nimmt damit notwendigerweise die *schrankenlose Erweiterbarkeit* dieser Methode an. Seine »Kritik« bezieht sich bloß darauf, daß selbst eine vollendete Erkenntnis sämtlicher Phänomene — eben bloß eine Erkenntnis der Phänomene (im Gegensatz zu den Dingen an sich) wäre; daß selbst die vollendete Erkenntnis der Phänomene die *struktiven Schranken* dieser Erkenntnis — also nach unserer Formulierung die Antinomien der Totalität und der Inhalte — niemals überwinden könnte. Die Frage des Agnostizismus, der Beziehung zu Hume (und dem besonders gemeinten aber nicht genannten Berkeley) hat Kant selbst in dem Abschnitt über die »Widerlegung des Idealismus«[80] hinreichend

77 Feuerbach, 16.

78 Z. B. Phänomenologie, Vorrede, Wk. II, 20; auch ebenda, 67-68, 451 usw.

79 Marx wendet diese Terminologie in der oft, auch in diesen Blättern zitierten wichtigen Stelle über das Proletariat an. Elend der Philosophie, 162. Vgl. über die ganze Frage die einschlägigen Stellen der Logik, besonders III, 127 ff., 166 ff., und IV, 120 ff. und die Kantkritik an den verschiedensten Stellen.

80 Kritik der reinen Vernunft, 208 ff.

klar erledigt. Das tiefgehendste Mißverständnis von Engels liegt jedoch darin, daß er das Verhalten der Industrie und des Experiments für Praxis — in dialektisch-philosophischem Sinne — hält. Gerade das Experiment ist die am reinsten kontemplative Verhaltungsweise. Der Experimentator schafft ein künstliches, abstraktes Milieu, um das ungestörte Sichauswirken der zu beobachtenden Gesetze ungehindert, alle hemmend irrationellen Elemente sowohl von der Seite des Subjekts wie von der des Objekts ausschaltend, *beobachten* zu können. Er ist bestrebt, das materielle Substrat seiner Beobachtung — soweit wie nur möglich — auf das rein vernunftgemäß »Erzeugte«, auf die »intelligible Materie« der Mathematik zu reduzieren. Und wenn Engels bei der Industrie davon spricht, daß das so »Erzeugte« »unseren Zwecken« dienstbar wird, so , scheint er die grundlegende Struktur der kapitalistischen Gesellschaft, die er selbst schon in seinem genialen Jugendaufsatz unübertrefflich klar formuliert hat, für einen Augenblick vergessen zu haben. Daß es sich nämlich in der kapitalistischen Gesellschaft um »ein Naturgesetz« handelt, »das auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten beruht«[81]. Die Industrie — insofern sie »Zwecke« setzt — ist im entscheidenden, im dialektisch-geschichtlichen Sinne nur Objekt, nicht Subjekt der gesellschaftlichen Naturgesetze. Marx hat wiederholt und nachdrücklich den Kapitalisten (und nur von ihm kann die Rede sein, wenn wir für Vergangenheit oder Gegenwart von »Industrie« sprechen) als bloße Charaktermaske bezeichnet. Und wenn er z. B. seinen Trieb, sich zu bereichern, mit dem des Schatzbildners vergleicht, so hebt er[82] scharf hervor: »Was aber bei diesem als individuelle Manie erscheint, ist beim Kapitalisten Wirkung des gesellschaftlichen Mechanismus, worin er nur ein Triebrad ist. Außerdem macht die Entwicklung der kapitalistischen Produktion eine fortwährende Steigerung des in einem industriellen Unternehmen angelegten Kapitals zur Notwendigkeit, und die Konkurrenz herrscht jedem individuellen Kapitalisten die immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise als äußere Zwangsgesetze auf.« Daß also die »Industrie«, d. h. der Kapitalist als Träger des ökonomischen, technischen usw. Fortschritts, nicht handelt, sondern gehandelt wird, daß seine »Tätigkeit« sich in der richtigen Beobachtung und Kalkulation der objektiven Auswirkung der gesellschaftlichen Naturgesetze erschöpft, ist im Sinne des — sonst auch von Engels in dieser Richtung ausgelegten — Marxismus eine Selbstverständlichkeit.

Aus alledem erhellt drittens — um auf unser eigentliches Problem zurückzukommen —, daß der Lösungsversuch, den die Wendung der kritischen Philosophie auf das Praktische hin unternimmt, die theoretisch festgestellten Antinomien nicht auflöst, sondern im Gegenteil verewigt[83]. Denn ebenso wie die objektive Notwendigkeit, da ihr materielles Substrat transzendent bleibt, aller Rationalität und Gesetzmäßigkeit ihrer Erscheinungsweise zum Trotze in unaufhebbarer Zufälligkeit verharrt, so vermag die Freiheit des Subjekts, die auf diese Weise gerettet werden soll, als leere Freiheit dem

[81] Nachlaß 1, 449.

[82] Kapital 1, 555 usw. Vgl. dann noch über das »falsche Bewußtsein« der Bourgeoisie den Aufsatz »Klassenbewußtsein«.

[83] Darauf bezieht sich die wiederholte scharfe Kritik Hegels. Aber auch Goethes Ablehnung der Kantischen Ethik geht auf dieses Problem, freilich aus anderen Motiven und dementsprechend mit anderer Terminologie hinaus. Daß der Ethik Kants die systematische Aufgabe gestellt ist, das Ding-an-sich-Problem zu lösen, erhellt aus den verschiedensten Stellen, z. B. Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Phil. Bibl., 87, Kritik der praktischen Vernunft, 123.

Abgrund des Fatalismus nicht zu entgehen. »Gedanken ohne Inhalt sind leer«, sagt Kant[84] programmatisch am Eingang der transzendentalen Logik, »Anschauungen ohne Begriffe sind blind.« Aber die so geforderte wechselseitige Durchdringung von Form und Inhalt kann die Kritik nur als methodologisches Programm leisten; d. h. für jede der getrennten Sphären den Punkt aufzeigen, WO die wirkliche Durchdringung von Form und Inhalt beginnen *sollte,* wo sie beginnen *würde,* wenn ihre formale Rationalität ihr mehr als ein formalkalkulatorisches Voraussehen der formalen Möglichkeiten gestatten *könnte.* Die Freiheit vermag die sinnliche Notwendigkeit des Erkenntnissystems, die Seelenlosigkeit der fatalistischen Naturgesetze weder zu durchbrechen noch ihnen einen Sinn zu verleihen, und die von der erkennenden Vernunft gelieferten Inhalte, die von ihr erkannte Welt, sind ebensowenig imstande, die bloß formalen Bestimmungen der Freiheit mit lebendigem Leben zu erfüllen. Die Unmöglichkeit, die Verknüpfung von Form und Inhalt als konkrete Verknüpfung und nicht bloß als Unterlage eines rein formalen Kalküls zu begreifen, zu »erzeugen«, führt zum unlösbaren Dilemma von Freiheit und Notwendigkeit, von Voluntarismus und Fatalismus. Die »ewige, eherne« Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens und die rein innerliche Freiheit der individuellen, sittlichen Praxis erscheinen am Schluß der »Kritik der praktischen Vernunft« als unvereinbar getrennte, aber zugleich in ihrer Getrenntheit un-aufhebbar gegebene Grundlagen des menschlichen Daseins[85]. Es ist die philosophische Größe Kants, daß er in beiden Fällen, statt die Unlösbarkeit des Problems durch eine willkürlich dogmatische Entscheidung in welcher Richtung immer zu verdecken, die Unlösbarkeit schroff und ungemildert herausgearbeitet hat.

3.

Wie wenig es sich hier — wie überall in der klassischen Philosophie — um bloß gedankliche Probleme, um reine Gelehrtenkämpfe handelt, zeigt sich am klarsten, wenn wir in der Entwicklungsgeschichte dieses Problems ein Blatt zurückschlagen und dieselbe Frage auf einer gedanklich weniger durchgearbeiteten, sachlich jedoch dem gesellschaftlichen Lebensgrund näherliegenden und darum konkreteren Stufe betrachten. Plechanow[86] hebt sehr scharf die gedankliche Schranke des Weltbegreifens, an die der bürgerliche Materialismus des XVIII. Jahrhunderts gestoßen wurde, in der Form der folgenden Antinomie hervor: einerseits erscheint der *Mensch als Produkt* des sozialen Milieus, andererseits wird *»das soziale Milieu* durch die öffentliche Meinung‹ *erzeugt,* das heißt *durch den Menschen«.* Die Antinomie, die uns in dem — scheinbar — rein erkenntnistheoretischen Problem j der Erzeugung, in der systematischen Frage nach dem Subjekt der »Tathandlung«, nach dem »Erzeuger« der einheitlich erfaßten Wirklichkeit entgegentrat, offenbart hier ihre gesellschaftliche Grundlage. Und die Darlegungen Plechanows zeigen ebenfalls klar, daß die Zweiheit des kontemplativen und des (individuellen) praktischen Prinzips, die wir als ersten Gipfel und Ausgangspunkt zu der späteren Problementwicklung der klassischen Philosophie feststellen konnten, dieser

---

[84] Kritik der reinen Vernunft, 77.

[85] Über die methodische Zusammengehörigkeit dieser beiden Prinzipien vgl. Auch den Aufsatz »Rosa Luxemburg als Marxist«. z Beiträge zur Geschichte des Materialismus, 54 ff., 122 ff. Wie nahe Holbach und Helvetius — freilich ebenfalls in naiverer Form — dem Ding-an-sich-Problem kommen, vgl. ebenda, 9, 51 usw.

[86] Beiträge zur Geschichte des Materialismus, 54 ff., 122 ff. Wie nahe Holbach und Helvetius - Freilich ebenfalls in naiverer Form - dem Ding-an-sich-Problem kommen, vgl. ebenda, 9, 51 usw.

Antinomie zutreiben. Die naivere und primitivere Fragestellung von Holbach und Helvetius gestattet jedoch einen klareren Einblick in den Lebensgrund, der die reale Unterlage dieser Antinomie bildet. Es zeigt sich erstens, daß infolge der sich entwickelnden bürgerlichen Gesellschaft alle Probleme des gesellschaftlichen Seins ihre Menschenjenseitigkeit verlieren, als Produkte der menschlichen Tätigkeit erscheinen im Gegensatz zur Gesellschaftsauffassung des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit (z. B. Luther). Zweitens, daß dieser Mensch der vom Kapitalismus künstlich isolierte, individuelle, egoistische Bourgeois sein muß, daß also das Bewußtsein, als dessen Folge Tätigkeit und Erkenntnis erscheinen, ein individuelles, isoliertes, robinsonhaftes Bewußtsein ist[87]. Gerade dadurch wird aber drittens der Tätigkeitscharakter des gesellschaftlichen Handelns aufgehoben. Was auf den ersten Anblick als die Nachwirkung der sensualistischen Erkenntnistheorie der französischen Materialisten (Locke usw.) erscheint, daß einerseits »sein Hirn nur ein zur Aufnahme aller Eindrücke, die man darin machen will, geeigneter Wachs ist« (Holbach bei Plechanow a. a. O.), daß andererseits als Tätigkeit nur sein *bewußtes* Handeln gelten kann, erweist sich bei genauerem Hinsehen als die einfache Folge der Stellung des bürgerlichen Menschen im kapitalistischen Produktionsprozeß. Das Grundlegende dieser Sachlage ist von uns bereits wiederholt hervorgehoben worden: der Mensch der kapitalistischen Gesellschaft steht der — von ihm selbst (als Klasse) — »gemachten« Wirklichkeit als einer ihm wesensfremden »Natur« gegenüber, er ist ihren »Gesetzen« widerstandslos ausgeliefert, seine Tätigkeit kann nur darin bestehen, den zwangsläufigen Ablauf einzelner Gesetze für sein (egoistisches) Interesse zu verwerten. Aber auch in dieser »Tätigkeit« verbleibt er — dem Wesen der Sache nach — Objekt und nicht Subjekt des Geschehens. Der Spielraum seiner Aktivität wird damit ganz nach innen getrieben: er ist einerseits das Bewußtsein über die Gesetze, die der Mensch benutzt, andererseits das Bewußtsein über seine inneren Reaktionen auf den Ablauf der Ereignisse.

Aus dieser Sachlage ergeben sich sehr wesentliche und unvermeidliche Problemverschlingungen und Äquivokationen in den entscheidenden Begriffen für die Selbstverständigung des bürgerlichen Menschen über seine Stellung zur Welt. So erhält der Begriff der Natur eine sehr schillernde Bedeutung. Wir haben bereits auf die — von Kant nur am klarsten formulierte, jedoch von Kepler-Galilei bis heute gleichbleibende — Definition der Natur als »Inbegriff der Gesetzmäßigkeiten« des Geschehens hingewiesen. Neben diesem Begriff, dessen struktives Herauswachsen aus der ökonomischen Struktur des Kapitalismus wiederholt beleuchtet wurde, geht aber ein anderer, von ihm völlig verschiedener und wiederum verschiedene Bedeutungen zusammenfassender Begriff der Natur: der *Wertbegriff* einher. Wie sehr sich diese beiden Begriffe gegenseitig unlösbar verschlingen, lehrt ein Blick auf die Geschichte des Naturrechts. Denn hier hat die Natur sehr wesentlich einen bürgerlichrevolutionären Kampfakzent: die »gesetzmäßige«, die kalkulierbare, die formell-abstrakte Wesensart der kommenden, der sich entfaltenden bürgerlichen Gesellschaft erscheint als Natur neben der Künstlichkeit, der Willkür, der Regellosigkeit von Feudalismus und Absolutismus. Daneben klingt aber -man denke nur an Rousseau — noch eine ganz andere, völlig entgegengesetzte Bedeutung des Begriffes Natur mit. Es handelt sich dabei in steigendem Maße um das Gefühl, daß die gesellschaftlichen Formen (die Verdinglichung) den Menschen seines Wesens als Menschen entkleiden, daß, je mehr Kultur und Zivilisation (d. h. Kapitalismus und Verdinglichung) von ihm Besitz ergreifen, er um so weniger imstande ist, Mensch zu

[87] Auch hier kann keine Problemgeschichte der Robinsonade gegeben werden. Ich verweise bloß auf die Bemerkungen von Marx (Zur Kritik der pol. Ökonomie, XIII ff.) und auf die feine Andeutung Cassirers über die Rolle dieser Problemstellung in der Erkenntnistheorie von Hobbes. A. a. O., n, 61 ff.

sein. Und die Natur wird -ohne daß die völlige Umkehrung der Begriffsbedeutung bewußt geworden wäre — zu dem Behälter, in dem sich alle diese gegen die zunehmende Mechanisierung, Entseelung, Verdinglichung wirkenden inneren Tendenzen zusammenfassen. Sie kann dabei die Bedeutung dessen erhalten, was im Gegensatz zu den menschlich-zivilisatorischen, künstlichen Gebilden organisch gewachsen ist, was nicht vom Menschen geschaffen wurde[88]. Sie kann aber zugleich als jene Seite der menschlichen Innerlichkeit aufgefaßt werden, die Natur geblieben ist oder die wenigstens die Ten- j denz, die Sehnsucht hat, wieder Natur zu werden. »Sie sind, was wir waren«, sagt Schiller von den Naturformen, »sie sind, was wir wieder werden sollen.« Hier ist aber — unversehens und mit den anderen Begriffen unlösbar verbunden — ein dritter Naturbegriff aufgetaucht, ein Begriff, in dem der Wertcharakter, die Tendenz zur Überwindung der Problematik des verdinglichten Daseins ganz klar hervortritt. Natur bedeutet hier echtes Menschsein, das wahrhafte, von den falschen, mechanisierenden Formen der Gesellschaft freigewordene Wesen des Menschen: den Menschen als in sich vollendete Totalität, der die Zerrissenheit in Theorie und Praxis, in Vernunft und Sinnlichkeit, in Form und Stoff innerlich überwunden hat oder überwindet; für den seine Tendenz, sich Form zu geben, nicht eine abstrakte, die konkreten Inhalte beiseite lassende Rationalität bedeutet; für den Freiheit und Notwendigkeit zusammenfallen.

Damit scheint unversehens jener Punkt gefunden zu sein, auf dessen Suche wir bei der unaufhebbaren Dualität von reiner und praktischer Vernunft, bei der Frage nach dem Subjekt der »Tathandlung«, der »Erzeugung« der Wirklichkeit als Totalität, stehengeblieben waren. Um so mehr, als dieses Verhalten (wenn wir die schillernde Vieldeutigkeit dieses klärenden Begriffes zwar als notwendig begreifen, aber hier auf sich beruhen lassen) nicht mythologisierend in einer transzendenten Konstruktion gesucht werden muß, sich nicht nur als »seelische Tatsache«, als Sehnsucht im Bewußtsein vorweisen läßt, sondern auch ein konkretes und wirkliches Erfüllungsgebiet besitzt: die Kunst. Es ist hier nicht der Ort, auf die stets steigende problemgeschichtliche Bedeutung von Kunsttheorie und Ästhetik für das Gesamtweltbild vom xviii. Jahrhundert an näher einzugehen. Es kommt uns hier — wie überall in diesen Betrachtungen — einzig darauf an, den gesellschaftlich-geschichtlichen Grund aufzuzeigen, der zu diesen Fragestellungen geführt hat, der der Ästhetik, dem Bewußtsein über Kunst eine weltanschauliche Bedeutung verliehen hat, die die Kunst in früheren Entwicklungen nie besitzen konnte. Das bedeutet freilich keineswegs, daß zugleich die Kunst selbst eine unvergleichliche, objektiv-künstlerische Blütezeit erlebt hätte. Im Gegenteil. Objektiv läßt sich das, was im Laufe dieser Entwicklung künstlerisch produziert wurde, ganz vereinzelte Ausnahmen abgerechnet, mit früheren Blütezeiten nicht entfernt vergleichen. Worauf es hier ankommt, ist die systemtheoretische, die weltanschauliche Bedeutung, die dem *Prinzip der Kunst* für diese Epoche zukommt.

Dieses Prinzip ist das Schaffen einer konkreten Totalität infolge einer Konzeption der Form, die gerade auf die konkrete Inhaltlichkeit ihres materiellen Substrats gerichtet ist, die deshalb in der Lage ist, die »zufällige« Beziehung der Elemente zum Ganzen aufzulösen, Zufall und Notwendigkeit als bloß scheinbare Gegensätze aufzuheben. Bekanntlich hat bereits Kant in der »Kritik der Urteilskraft« diesem Prinzip die

[88] Vgl. darüber besonders Kritik der Urteilskraft, § 42. Das Beispiel von der wirklichen und der nachgeahmten Nachtigall hat über Schiller auf die ganze spätere Problemstellung stark nachgewirkt. Wie der Begriff des »Organisch-Gewachsenen« als Kampfeslosung gegen die Verdinglichung über deutsche Romantik, historische Rechtsschule, Carlyle, Ruskin usw. einen zunehmend klar reaktionären Akzent erhält, wäre ein sehr interessantes geschichtliches Problem, gehört aber nicht mehr in den Rahmen dieser Untersuchung. Wichtig für uns ist auch hier bloß die *Gegenstandsstruktur:* daß dieser scheinbare Gipfelpunkt der Verinnerlichung der Natur gerade den vollen Verzicht auf ihr wirkliches Durchdringen bedeutet. Stimmung als Inhaltsform setzt genauso undurchdrungene und undurchdringbare Objekte (Dinge an sich) voraus wie das Naturgesetz.

Vermittlungsrolle zwischen den sonst unversöhnbaren Gegensätzen, also die Funktion der Vollendung des Systems, zugewiesen. Jedoch schon dieser Lösungsversuch konnte bei der Erklärung und Deutung des Phänomens der Kunst nicht stehenbleiben. Dies war schon darum unmöglich, weil das so entdeckte Prinzip von seinem Ursprung an — wie gezeigt wurde — unlösbar mit den verschiedenen Naturbegriffen verknüpft war, so daß es seine nächstliegende Bestimmung zu sein schien, als Prinzip der Lösung für sämtliche (theoretisch-kontemplativ oder ethisch-praktisch) unlösbaren Probleme wirksam zu werden. Fichte[89] hat dann auch die methodische Funktion, die diesem Prinzip zugemutet werden soll, programmatisch und scharf ausgesprochen: Die Kunst »macht den transzendentalen Gesichtspunkt zu dem gemeinen«, d. h. in der Kunst liegt das, was für die transzendentale Philosophie ein — vielfach problematisches — Postulat der Welterklärung schien, in fertiger Vollendung vor: sie ist ein Beweis dafür, daß diese Forderung der Transzendentalphilosophie aus der Bewußtseinsstruktur des Menschen notwendig folgt, in ihr wesensnotwendig verankert ist.

Dieser Beweis ist aber für die klassische Philosophie, die — wie wir gesehen haben — sich die Aufgabe stellen mußte, jenes Subjekt der »Tathandlung« aufzufinden und aufzuzeigen, als dessen Produkt die konkrete Totalität der Wirklichkeit begriffen werden kann, eine methodische Lebensfrage. Denn nur wenn die Möglichkeit einer derartigen Subjektivität im Bewußtsein und die eines Formprinzips, auf das die Gleichgültigkeit dem Inhalt gegenüber mit allen daraus entstammenden Problemen des Dinges an sich, der »intelligiblen Zufälligkeit« usw. nicht mehr zutrifft, in der Wirklichkeit nachgewiesen werden kann, ist die methodische Möglichkeit gegeben, über den formalen Rationalismus konkret hinauszukommen und durch eine logische Lösung des Irrationalitätsproblems (der Beziehung der Form zum Inhalt) die gedachte Welt als vollendetes, konkretes, sinnvolles, von uns »erzeugtes«, in uns zum Selbstbewußtsein gelangtes System zu setzen. Darum erhebt sich mit dieser Entdeckung des Prinzips der Kunst zugleich das Problem des »intuitiven Verstandes«, für den der Inhalt nicht gegeben, sondern »erzeugt« ist, der — nach Kants[90] Worten — nicht nur in der Erkenntnis, sondern auch im Anschauen spontan (d. h. aktiv) und nicht rezeptiv (d. h. kontemplativ) ist. Wenn dies bei Kant selbst nur den Punkt aufzeigen soll, von wo aus das System geschlossen und vollendet werden *könnte,* so erwächst dieses Prinzip und die aus ihr folgende Forderung eines intuitiven Verstandes und seiner intellektuellen Anschauung bei seinen Nachfolgern zum Grundstein der philosophischen Systematik.

Noch klarer jedoch als die philosophischen Systematiken, bei denen das reine Gedankengebäude für den oberflächlichen Blick zuweilen jenen Lebensgrund verdeckt, aus dem ihre Probleme emporsteigen, zeigt sich in den ästhetischtheoretischen Schriften Schillers das Bedürfnis, das zu dieser Problemstellung getrieben hat, zugleich mit der Funktion, die ihrer Lösung zugemutet wird. Wenn Schiller das ästhetische Prinzip als Spieltrieb (im Gegensatz zum Formtrieb und Stofftrieb, deren Analyse wie die ästhetischen Schriften Schillers überhaupt sehr viel Wertvolles über die Frage der Verdinglichung enthält) fixiert, so betont er[91]: »denn, um es endlich auf einmal

[89] System der Sittenlehre, 3. Hauptstück, § 31, Wk. 11, 747. Es wäre eine sehr interessante und lohnende Aufgabe, zu zeigen, wie die methodisch so selten verstandene Naturphilosophie der klassischen Epoche notwendig aus dieser Sachlage erwächst. Weder ist es zufällig, daß Goethes Naturphilosophie im Kampfe gegen die Newtonsche »Vergewaltigung« der Natur entstanden ist, noch daß sie bestimmend für die Problemstellung der ganzen späteren Entwicklung wurde. Beides ist aber nur aus dieser Beziehung von Mensch, Natur und Kunst zu begreifen; auch das methodische Zurückgehen auf die qualitative Naturphilosophie der Renaissance als auf den ersten Kampf gegen den mathematischen Naturbegriff, klärt sich erst in diesem Zusammenhang auf.

[90] Kritik der Urteilskraft, § 77.

[91] Über die ästhetische Erziehung des Menschen, xv. Brief.

herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und *er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt«.* Wenn Schiller nun das ästhetische Prinzip weit über die Ästhetik hinausspannt und in ihm den Schlüssel zur Lösung der Frage nach dem Sinn des gesellschaftlichen Daseins des Menschen sucht, so kommt dabei die Grundfrage der klassischen Philosophie klar zum Vorschein. Es wird auf der einen Seite erkannt, daß das gesellschaftliche Sein den Menschen als Menschen vernichtet hat. Es wird zugleich auf der anderen Seite das Prinzip aufgezeigt: *wie der gesellschaftlich vernichtete, zerstückelte, zwischen Teilsystemen verteilte Mensch gedanklich wieder hergestellt werden soll.* Wenn wir hier das Grundproblem der klassischen Philosophie klar erblicken können, zeigt sich zugleich mit der Großartigkeit ihres Unternehmens, mit der Zukunftsperspektive ihrer Methode die Notwendigkeit ihres Scheiterns. Denn während die früheren Denker naiv in den Denkformen der Verdinglichung stehengeblieben sind oder höchstens (wie in den von Plechanow angeführten Fällen) zu objektiven Widersprüchen getrieben wurden, tritt hier die Problematik des gesellschaftlichen Seins des kapitalistischen Menschen mit voller Kraft ins Bewußtsein.

»Wenn die Macht der Vereinigung«, sagt Hegel[92], »aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben, und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie.« Zugleich jedoch zeigt sich auch die Schranke, die diesem Versuch gesetzt ist. Objektiv, indem Fragestellung und Antwort von vornherein auf das rein Gedankliche beschränkt sind. Diese Schranke ist insofern objektiv, als hier der Dogmatismus der kritischen Philosophie steckt: auch wenn sie methodisch über die Schranken des formell-rationellen, diskursiven Verstandes hinausgetrieben wurde und so Denkern vom Typus Spinoza-Leibniz gegenüber kritisch geworden ist, so bleibt ihre methodische *Grundeinstellung* doch rationalistisch. Das Dogma der Rationalität bleibt unangetastet und unüberwunden[93]. Subjektiv ist die Schranke, indem das Prinzip, das so entdeckt wurde, zusammen mit seinem Bewußtsein die engen Grenzen seiner Gültigkeit enthüllt. Wenn der Mensch nur »wo er spielt« ganz Mensch ist, so können zwar von hier aus sämtliche Inhalte des Lebens erfaßt und in dieser — in der ästhetischen Form, so weit sie auch gefaßt werden mag — der ertötenden Wirkung des verdinglichenden Mechanismus entrissen werden. Sie werden aber doch nur, *insofern* sie ästhetisch werden, dieser Ertötung entrissen. D. h. die Welt muß entweder ästhetisiert werden, was ein Ausweichen vor dem eigentlichen Problem bedeutet und in einer anderen Weise das Subjekt wieder in ein rein kontemplatives verwandelt und die »Tathandlung« zunichte macht. Oder das ästhetische Prinzip wird zum Gestaltungsprinzip der objektiven Wirklichkeit erhoben: dann aber muß das Auffinden des intuitiven Verstandes mythologisiert werden[94].

---

[92] Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems, Wk. I, 174.

[93] In der Opposition *dagegen* steckt der sachliche Kern der Philosophie des späten Schelling. Nur schlägt hier die gedanklich-mythologisierende Methode bereits in eine reine Reaktion um. Indem Hegel — wie gezeigt werden soll — die absolute Spitze der rationalistischen Methode bedeutet, kann seine Überwindung nur in der *nicht mehr kontemplativen* Beziehung von Denken und Sein, im *konkreten* Aufzeigen des identischen Subjekt-Objekts liegen. Schelling unternimmt den absurden Versuch, diesen Weg in verkehrter Richtung, rein gedanklich zu Ende zu gehen und endet darum, wie alle Epigonen der klassischen Philosophie, bei einer Verherrlichung der leeren Irrationalität, in einer reaktionären Mythologie.

[94] Ohne auch hier auf die Problemgeschichte näher eingehen zu können, möchte ich nur darauf hinweisen, daß hier der methodische Ort ist, die Problemstellung der Romantik zu begreifen. Begriffe, wie die bekannte, selten verstandene »Ironie«, entstammen aus dieser Sachlage. Speziell der sehr zu Unrecht vergessene Solger nimmt neben Fr. Schlegel mit seinen scharfen Fragestellungen als Vorläufer der dialektischen Methode zwischen Schelling und Hegel eine etwas ähnliche Stellung ein wie Maimon zwischen Kant und Fichte. Auch die Rolle der Mythologie in der Schellingschen Ästhetik erklärt sich aus dieser Lage der Probleme. Der nahe Zusammenhang solcher Problemstellungen mit dem Begriff der Natur als Stimmung ist augenfällig. Daß die wirklich kritische, nicht metaphysisch hypostasierte, künstlerische Auffassung der Welt zu einem noch weiteren Zerreißen der Subjektseinheit, also zur Vermehrung der Verdinglichungssymptome der Wirklichkeit führt, zeigt die spätere Entwicklung der konsequent-modernen Kunstauffassung. (Flaubert, Konrad Fiedler usw.) Vgl. darüber

Dieses Mythologisieren in der Erzeugung wird — von Fichte an — um so mehr zur methodischen Notwendigkeit, zur Lebensfrage der klassischen Philosophie, als die kritische Stellungnahme dazu gezwungen ist, parallel mit den Antinomien, die sie in der uns gegebenen Wirklichkeit und in unserem Verhältnis zu ihr aufdeckt, auch das Subjekt gedanklich entsprechend in Stücke zu zerreißen (d. h. sein Zerrissensein in der objektiven Wirklichkeit gedanklich, wenn auch teilweise beschleunigend zu reproduzieren). Hegel spottet verschiedentlich über den »Seelensack« Kants, in dem die verschiedenen »Vermögen« (theoretisches, praktisches usw.) liegen, aus dem sie »herausgeklaubt« werden müssen. Um aber dieses Auseinanderfallen des Subjekts in selbständig gewordene Teile, dessen empirische Realität und sogar Notwendigkeit er ebenfalls nicht zu bezweifeln imstande ist, zu überwinden, gibt es keinen anderen Weg, als dieses Zerrissensein, dieses Auseinanderfallen aus einem konkret-totalen Subjekt zu erzeugen. Die Kunst zeigt, wie wir gesehen haben, hier ein Janusgesicht, und es gilt nun mit ihrer Entdeckung entweder die Zerrissenheit des Subjekts um ein neues Gebiet zu vermehren oder diesen sicheren Boden der konkreten Aufzeigbarkeit der Totalität hinter sich zu lassen und (die Kunst höchstens als Beispiel benutzend) das Problem der »Erzeugung« von der Subjektsseite aus in Angriff zu nehmen. Es gilt also nicht mehr — wie für Spinoza —, den objektiven Zusammenhang der Wirklichkeit nach dem Muster der Geometrie zu erzeugen. Vielmehr *dieses* Erzeugen gilt zugleich als Voraussetzung und als Aufgabe der Philosophie. Dieses Erzeugen ist unbezweifelbar gegeben (»es gibt synthetische Urteile a priori — wie sind sie möglich?« lautet schon die Frage Kants), es kommt darauf an, die — nicht gegebene — Einheit dieser in Verschiedenheit zerfallenden Erzeugungsform dennoch als Produkt eines erzeugenden Subjekts abzuleiten. Letzten Endes also: das Subjekt des »Erzeugers« zu erzeugen.

4.

Damit geht die Fragestellung über die reine Erkenntnistheorie, die nur die »Bedingungen der Möglichkeit« jener Formen des Denkens und des Handelns, die in »unserer« Wirklichkeit gegeben waren, aufzusuchen unternommen hat, hinaus. Ihre kulturphilosophische Tendenz, das Bestreben, die verdinglichte Zerrissenheit des Subjekts und die — ebenfalls verdinglichte -Starrheit und Undurchdringbarkeit seiner Objekte zu überwinden, kommt hier unzweideutig zum Vorschein. Goethe hat im Anschluß an die Schilderung des Einflusses, den Hamann auf seine Entwicklung ausgeübt hat, diese Forderung klar ausgesprochen[95]: »Alles, was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde nun durch Tat oder Wort oder sonst hervorgebracht, muß aus sämtlichen vereinigten Kräften entspringen; alles Vereinzelte ist verwerflich.« Indem aber, was schon in der zentralen Rolle des Problems der Kunst zutage trat, die Wendung auf den zerstückelten und zu vereinigenden *Menseben* offenbart wird, können auch die verschiedenen Bedeutungen, die das »Wir« des Subjekts auf den verschiedenen Stufen besitzt, ebenfalls nicht länger verborgen bleiben. Daß hier die Problematik schärfer ins Bewußtsein selbst gerückt ist, daß hier halbbewußte Problemverschlingungen und Äquivokationen schwerer begangen werden können als beim Naturbegriff, macht die Lage nur noch schwieriger. Die Wiederherstellung der Einheit des Subjekts, die gedankliche Rettung des Menschen geht bewußt den Weg über Zerrissenheit und

methodologisch meinen Aufsatz: »Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik«, Logos, Jahrgang IV.

[95] Dichtung und Wahrheit, xn. Buch. Die unterirdische Wirkung Hamanns ist viel größer, als man gewöhnlich annimmt.

Zerstücklung. Die Gestalten der Zerstücklung werden als notwendige Etappen zum wiederhergestellten Menschen festgehalten und lösen sich zugleich ins Nichts der Wesenlosigkeit auf, indem sie in ihre richtige Beziehung zur erfaßten Totalität geraten, indem sie dialektisch werden. »Die Gegensätze«, sagt Hegel[96], »die sonst unter der Form von Geist und Materie, Seele und Leib, Glauben und Verstand, Freiheit und Notwendigkeit usw. und in eingeschränkteren Sphären noch in mancherlei Art bedeutend waren, und alle Gewichte menschlicher Interessen an sich anhängten, sind im Fortgang der Bildung in die Form der Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur, für den allgemeinen Begriff, von absoluter Subjektivität und absoluter Objektivität übergegangen. Solche festgewordene Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft. Dies ihr Interesse hat nicht den Sinn, als ob sie sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setzte; denn die notwendige Entwicklung ist ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet: und die Totalität ist, in der höchsten Lebendigkeit, nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich.« Die Genesis, die Erzeugung des Erzeugers der Erkenntnis, die Auflösung der Ding-an-sich-Irrationalität, die Erweckung des begrabenen Menschen konzentriert sich also nunmehr konkret auf die Frage der *dialektischen Methode.* In ihr erhält die Forderung des intuitiven Verstandes (der methodischen Überwindung des rationalistischen Erkenntnisprinzips) eine klare, objektive und wissenschaftliche Gestalt.

Freilich reicht die Geschichte der dialektischen Methode ganz tief in die Anfänge des rationalistischen Denkens zurück. Die Wendung jedoch, die die Frage jetzt erhält, unterscheidet sich qualitativ von allen früheren Fragestellungen (Hegel selbst unterschätzt z. B. in seiner Behandlung Piatons diesen Unterschied). Denn die Auflösung der Starrheit der Begriffe bezieht sich in allen früheren Versuchen, die mit Hilfe der Dialektik über die Schranken des Rationalismus hinauszukommen getrachtet haben, nicht mit dieser Klarheit und Eindeutigkeit auf das logische Problem des Inhalts, auf das Irrationalitätsproblem, so daß jetzt zum erstenmal — in der Phänomenologie und Logik Hegels — die bewußt neue Fassung aller logischen Probleme, ihre Gründung auf die qualitativ materielle Beschaffenheit des Inhalts, auf die Materie im logisch-philosophischen Sinne in Angriff genommen wurde[97]. Es entsteht die gänzlich neue — freilich bei Hegel selbst noch sehr problematische und nach ihm nicht mehr ernsthaft weiter gebaute — Logik des *konkreten Begriffs,* die Logik der Totalität. Noch entscheidender neu ist, daß hier das Subjekt weder ungewandelter Zuschauer der objektiven Dialektik des Seins und der Begriffe (wie bei den Eleaten oder selbst bei Piaton) noch ein praktisch orientierter Beherrscher ihrer rein gedanklichen Möglichkeiten (wie bei den griechischen Sophisten) ist, sondern daß sich der dialektische Prozeß, die Auflösung des starren Gegenüberstehens starrer Formen wesentlich *zwischen Subjekt und Objekt* abspielt. Nicht als ob einzelnen früheren Dialektikern die verschiedenen Niveaus der Subjektivität, die im Laufe der Dialektik entstehen, gänzlich verborgen geblieben wären (man denke an ratio und intellectus bei Nikolaus Cusanus), aber diese Relativierung bezieht sich nur darauf, daß verschiedene Subjekt-Objekt-Beziehungen neben- oder übereinander gestellt oder höchstens dialektisch auseinander entwickelt werden; sie bedeutet noch nicht die Relativierung, das Fließendmachen der Beziehung von Subjekt und Objekt selbst. Und erst in diesem Falle, wenn »das Wahre nicht bloß als

---

[96] Differenz usw. I, 173-174. Die Phänomenologie ist der (auch von Hegel) unübertroffene Versuch einer solchen Methode.

[97] Lask, der scharfsinnigste und folgerichtigste der modernen Neukantianer, erkennt auch ganz klar diese Wendung in der Logik Hegels: »Auch der Kritiker wird Hegel darin recht geben müssen: wenn die dialektisch sich wandelnden Begriffe annehmbar sind, *dann und nur dann* gibt es eine Überwindung der Irrationalität.« Fichtes Idealismus und die Geschichte, *67.*

Substanz, sondern auch als Subjekt« gefaßt wird; wenn das Subjekt (das Bewußtsein, das Denken) zugleich Erzeuger und Produkt des dialektischen Prozesses ist; wenn es sich demzufolge zugleich in einer selbstgeschaffenen Welt, deren bewußte Gestalt es ist, bewegt und diese Welt ihm doch zugleich in völliger Objektivität entgegengilt, kann das Problem der Dialektik und mit ihr die Aufhebung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein, von Freiheit und Notwendigkeit usw. als gelöst betrachtet werden.

Es scheint, als ob damit die Philosophie zu den großen Systematikern der beginnenden Neuzeit zurückkehren würde. Die von Spinoza verkündete Identität der Ordnung und der Verknüpfung der Ideen mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge scheint diesem Standpunkt recht nahezukommen. Die Verwandtschaft ist um so bestechender (und hat auch stark auf die Systembildung des frühen Schelling gewirkt), als auch bei Spinoza der Grund dieser Identität im Objekte, in der Substanz gefunden wurde. Die geometrische Konstruktion als Prinzip der Erzeugung kann nur darum die Wirklichkeit erzeugen, weil sie das Moment des Selbstbewußtseins der objektiven Wirklichkeit vorstellt. Diese Objektivität hat aber hier in jeder Hinsicht eine entgegengesetzte Richtung wie bei Spinoza, wo jede Subjektivität, jeder einzelne Inhalt, jede Bewegung vor der starren Reinheit und Einheit dieser Substanz ins Nichts verschwindet. Wenn also hier zwar wiederum die Identität der Verknüpfung der Dinge und der Verknüpfung der Ideen gesucht und ebenfalls der Seinsgrund als das primäre Prinzip begriffen wird, diese Identität jedoch gerade zur Erklärung von Konkretheit und Bewegung dienen soll, so ist es klar, daß gerade die Substanz, gerade die Ordnung und Verknüpfung der Dinge einen grundlegenden Bedeutungswandel erlitten haben muß.

Die klassische Philosophie ist auch bis zu diesem Bedeutungswandel vorgedrangen und hat die neue, die zum erstenmal zum Vorschein gelangte Substanz, die philosophisch nunmehr zugrunde liegende Ordnung und Verknüpfung der Dinge herausgearbeitet: *die Geschichte.* Die Gründe, daß hier und nur hier ein konkreter Boden für die Genesis vorliegt, sind außerordentlich mannigfach, ihre Aufzählung würde fast eine Rekapitulation unserer bisherigen Darlegungen bedingen, denn hinter beinahe jedem unlösbaren Problem ist als Weg zur Lösung der Weg zur Geschichte verborgen. Andererseits muß aber doch auf einige dieser Motive — wenigstens andeutend — eingegangen werden, denn die *logische Notwendigkeit* der Verknüpfung von Genesis und Geschichte ist für die klassische Philosophie selbst nicht völlig bewußt geworden und konnte (aus später auszuführenden gesellschaftlich-geschichtlichen Gründen) auch nicht völlig bewußt werden. Daß für das System des Rationalismus im historischen Werden eine Schranke der Erkennbarkeit vorliegt, haben bereits die Materialisten des XVIII. Jahrhunderts erkannt[98]. Sie haben aber ihrem Dogmatismus der Vernunft gemäß hierin eine ewige, un-aufhebbare Schranke der menschlichen Vernunft überhaupt erblickt. Die logisch-methodische Seite des Problems wird aber leicht durchschaubar, wenn bedacht wird, daß das rationalistische Denken, indem es auf die formelle Kalkulierbarkeit der abstrakt gemachten Forminhalte ausgeht, diese Inhalte — innerhalb des jeweilig

[98] Vgl. Plechanow, a. a. O., 9, 51 usw. Es liegt dabei aber *methodisch* nur für den formalistischen Rationalismus ein unlösbares Problem vor. Gleichviel wie man den *sachlich*-wissenschaftlichen Wert der mittelalterlichen Lösungen dieser Fragen einschätzen mag, sicher ist, daß für das Mittelalter hier kein Problem und erst recht kein unlösbares vorlag. Man vergleiche die Formulierung Holbachs, die Plechanow anführt, daß man nicht wissen könne: »ist das Tier vor dem Ei oder ist das Ei vor dem Tier dagewesen?«, etwa mit dem Ausspruch Meister Eckhards: »Die Natur macht den Mann aus dem Kinde und das Huhn aus dem Ei; Gott macht den Mann vor dem Kinde und das Huhn vor dem Ei« (Der Sermon vom edlen Menschen). Es kommt hierbei selbstredend *ausschließlich* auf den Kontrast der *methodischen* Einstellungen an. Auf Grund dieser methodischen Schranke, die eben die Geschichte als Ding an sich erscheinen läßt, hat Plechanow mit Recht diese Materialisten in bezug auf die Geschichte naive Idealisten genannt. Zu Hegels 60. Todestag. Neue Zeit, X, I, 273.

geltenden Beziehungssystems — als *unveränderlich definieren muß.* Das Werden der *wirklichen Inhalte,* das Problem der Geschichte ist für dieses Denken nur in der Form eines Systems solcher Gesetze, das sämtlichen *voraussehbaren Möglichkeiten* gerecht zu werden trachtet, erfaßbar. Inwiefern dies praktisch erreichbar ist, gehört nicht hierher, methodisch bedeutungsvoll ist, daß damit der Weg zur Erkenntnis einerseits des Qualitativen und Konkreten des Inhalts, andererseits des Werdens des Inhalts, also des historischen Werdens *durch die Methode selbst* versperrt wurde: es gehört zum Wesen eines jeden solchen Gesetzes, daß — innerhalb seines Geltungsbereichs — per definitionem nichts Neues geschehen kann, und ein selbst als vollendet gedachtes System solcher Gesetze kann zwar die Korrekturbedürftigkeit der einzelnen Gesetze möglichst verringern, nicht aber das Neue kalkulatorisch erfassen. (Der Begriff der »Fehlerquelle« ist nur ein einzelwissenschaftlicher Ersatzbegriff für den Ding-an-sich-Charakter des Werdens, des Neuen für die rationelle Erkenntnis.) Ist aber die Genesis in dem Sinne der klassischen Philosophie vollziehbar, so muß sie als logische Grundlage eine Logik der sich wandelnden Inhalte schaffen, für die sie eben in der Geschichte, im geschichtlichen Werden, im ununterbrochenen Entstehen des qualitativ Neuen, und nur hier, jene vorbildliche Ordnung und Verknüpfung der Dinge vorfindet[99].

Denn solange dieses Werden, dieses Neue bloß als Schranke und nicht als gleichzeitiges Resultat, Ziel und Substrat der Methode auftritt, müssen die Begriffe — gleich den Dingen der erlebten Wirklichkeit — jene starre In-sich-Geschlossenheit bewahren, die nur scheinbar durch das *Danebenfügen* anderer Begriffe aufgehoben wird. Erst das geschichtliche Werden hebt die — vorgefundene — Selbständigkeit und die dadurch verursachte Starrheit der Dinge und Dingbegriffe wirklich auf. »Denn in der Tat«, sagt Hegel[100] über die Beziehung von Leib und Seele, »wenn beide als *absolut Selbständige* gegeneinander vorausgesetzt werden, sind sie einander ebenso undurchdringlich, als jede Materie gegen eine andere undurchdringlich und nur in ihrem gegenseitigen Nichtsein, ihren Poren befindlich angenommen wird; wie denn Epi-kur den Göttern ihren Aufenthalt in den Poren angewiesen, aber konsequent ihnen keine Gemeinschaft mit der Welt aufgebürdet hat.« Das geschichtliche Werden hebt aber diese Selbständigkeit der Momente auf. Gerade indem es die ihnen adäquat sein wollende Erkenntnis dazu zwingt, die Begriffsbildung auf das Inhaltliche, auf das qualitativ Einzigartige und Neue der Erscheinungen aufzubauen, zwingt es sie zugleich, kein solches Element in seiner bloßen konkreten Einmaligkeit beharren zu lassen, sondern weist ihm als methodischen Ort der Begreifbarkeit die konkrete Totalität der geschichtlichen Welt, den konkreten und totalen Geschichtsprozeß selbst zu.

Mit dieser Einstellung, in der die beiden Hauptmomente der Ding-an-sich-Irrationalität, die Konkretheit des Einzelinhalts und die Totalität nunmehr positiv gewendet in ihrer Einheit erscheinen, ändert sich zugleich die Beziehung von Theorie und Praxis und mit ihr die von Freiheit und Notwendigkeit. Das von uns selbst Gemachte der

[99] Auch hier kann auf die Problemgeschichte nur kurz hingewiesen werden. Die Gegensätze in dieser Frage sind schon sehr bald scharf formuliert worden. Ich verweise z. B. auf die Kritik Friedrich Schlegels über den Versuch Condorcets (1795), eine rationalistische Geschichtserklärung (gewissermaßen vom Typus Comte-Spencers) zu geben. -»*Die beharrlichen Eigenschaften* des Menschen sind Gegenstand der reinen Wissenschaft, *die Veränderungen des Menschen* hingegen, sowohl des einzelnen als der ganzen Masse, sind der Gegenstand einer wissenschaftlichen Geschichte der Menschheit.« Prosaische Jugendschriften. Wien 1906, II, J2.

[100] Encyclopädie, § 389. Hier ist freilich für uns *nur* das Methodische der Frage bedeutsam. Dabei muß jedoch betont werden, daß alle kontemplativen, formalrationalistischen Begriffe, diese dinghafte Undurchdringlichkeit zeigen. Der moderne Übergang von Dingbegriffen zu Funktionsbegriffen ändert an *dieser* Sachlage gar nichts, da die Funktionsbegriffe in bezug auf das hier allein maßgebende Form-Inhaltsverhältnis sich von den Dingbegriffen keineswegs unterscheiden, ja gerade diese ihre formell rationalistische Struktur auf die Spitze treiben.

Wirklichkeit verliert hier sein sonst mehr oder weniger fiktionsartiges Wesen: wir haben — nach dem bereits angeführten prophetischen Wort von Vico — unsere Geschichte selbst gemacht und wenn wir die ganze Wirklichkeit als Geschichte (also als *unsere* Geschichte, denn eine andere gibt es nicht) zu betrachten imstande sind, so haben wir uns tatsächlich zu dem Standpunkt erhoben, wo die Wirklichkeit als unsere »Tathandlung« aufgefaßt werden kann. Das Dilemma der Materialisten hat seinen Sinn verloren, denn es enthüllt sich als rationalistische Beschränktheit, als Dogmatismus des formalen Verstandes, nur in unseren bewußten Handlungen unsere Taten zu erkennen und die von uns selbst geschaffene Umwelt der Geschichte, das Produkt des Geschichts- prozesses als uns fremdgesetzlich beeinflussende Wirklichkeit aufzufassen.

Hier jedoch, wo die neugewonnene Erkenntnis, »das Wahre«, wie Hegel es in der Phänomenologie beschreibt, zu jenem »bacchantischen Taumel« wird, »an dem kein Glied nicht trunken« ist, wo die Vernunft scheinbar den Schleier des Heiligtums zu Saïs gelüftet hat, um — nach dem Gleichnis von Novalis -sich selbst als Enthüllung des Rätsels zu erblicken, erhebt sich erneut, jetzt aber ganz konkret die entscheidende Frage dieses Denkens: *die Frage nach dem Subjekt der Tathandlung, der Genesis.* Denn die Einheit von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein, die die »Tathandlung« nachzuweisen und aufzuzeigen unternahm, hat tatsächlich ihren Erfüllungsort und ihr Substrat in der Einheit von Genesis der Gedankenbestimmungen und von Geschichte des Werdens der Wirklichkeit. Diese Einheit kann aber nur dann als begriffene Einheit gelten, wenn in der Geschichte nicht bloß auf den methodischen Ort der Auflösbarkeit all dieser Probleme hingewiesen wird, sondern das »Wir«, das Subjekt der Geschichte, jenes »Wir«, dessen Handlung die Geschichte wirklich ist, *konkret* aufgezeigt werden kann.

An diesem Punkte hat aber die klassische Philosophie kehrtgemacht und sich ins auswegslose Labyrinth der Begriffsmythologie verirrt. Es wird die Aufgabe des folgenden Abschnittes sein, den Grund aufzuzeigen, weshalb es dieses konkrete Subjekt der Genesis, das methodisch geforderte Subjekt-Objekt nicht finden *konnte.* Hier kommt es nur darauf an, abschließend die Schranke aufzuweisen, die sich aus diesem Abirren für sie ergab. Hegel, der in jeder Beziehung den Gipfelpunkt dieser Entwicklung repräsentiert, hat auch dieses Subjekt in der ernsthaftesten Weise gesucht. Das »Wir«, das er zu finden vermochte, ist bekanntlich der Weltgeist, oder besser gesagt seine konkreten Gestalten, die einzelnen Volksgeister. Wenn wir nun — vorläufig — über den mythologisierenden und darum abstrakten Charakter dieses Subjekts hinwegsehen, so darf nicht vergessen werden, daß selbst, wenn alle Voraussetzungen Hegels kritiklos zugegeben würden, dieses Subjekt die ihm zugewiesene, methodisch-systematische Funktion (auch vom Standpunkt Hegels) nicht zu erfüllen vermöchte. Denn der Volksgeist kann auch für Hegel nur eine »natürliche« Bestimmtheit des Weltgeistes sein, d. h. eine, »welche erst in dem höheren Momente, nämlich *im Bewußtsein über ihr Wesen,* die Beschränkung auszieht und nur in diesem Erkennen ihre absolute Wahrheit hat, nicht aber unmittelbar in ihrem *Sein*[101]*«.* Daraus folgt vor allem, daß der Volksgeist nur scheinbar das Subjekt der Geschichte, der Täter seiner Taten ist: es ist vielmehr der Weltgeist, der jene »natürliche Bestimmtheit« eines Volkes, die den aktuellen Forderungen, der Idee des Weltgeistes entspricht, *benutzend durch es, über es hinweg,* seine Taten vollführt[102]. So wird aber das Tun für den Täter selbst transzendent, und die scheinbar errungene Freiheit verwandelt sich unversehens in jene fiktive Freiheit der Reflexion über die einen selbst bewegenden Gesetze, die der geworfene Stein des Spinoza besitzen würde, wenn er ein Bewußtsein hätte. Wohl hat Hegel für die so

[101] Wk. II, 267.

[102] Rechtsphilosophie, § 345—347. Encyclopädie, § 548-552.

vorgefundene Struktur der Geschichte, die seine realistische Genialität weder verleugnen konnte noch wollte, eine Erklärung in der »List der Vernunft« gesucht. Es darf aber nicht übersehen werden, daß die »List der Vernunft« nur dann mehr als eine Mythologie sein kann, wenn die wirkliche Vernunft aufgefunden und wirklich konkret aufgezeigt ist. Dann ist sie eine geniale Erklärung für die noch nicht bewußten Stufen der Geschichte. Diese können aber erst vom erreichten Stand der sich selbst gefundenen Vernunft aus überhaupt als Stufen erfaßt und ge-wertet werden.

Hier ist der Punkt, wo die Philosophie Hegels mit methodischer Notwendigkeit in die Mythologie getrieben wird. Denn indem es ihr unmöglich geworden ist, das identische Subjekt-Objekt in der Geschichte selbst aufzufinden und aufzuzeigen, ist sie gezwungen, über die Geschichte hinauszugehen und jenseits der Geschichte jenes Reich der sich selbst erreichten Vernunft zu errichten, von dem aus dann die Geschichte als Stufe, der Weg als »List der Vernunft« begriffen werden kann. Die Geschichte ist nicht imstande, den lebendigen Körper der Totalität des Systems zu bilden: sie wird ein Teil, ein Moment des Gesamtsystems, das im »absoluten Geist«, in Kunst, Religion und Philosophie gipfelt. Aber die Geschichte ist viel zu sehr das natürliche, das einzig mögliche Lebenselement der dialektischen Methode, als daß ein solcher Versuch glücken könnte. Einerseits ragt die Geschichte — nunmehr methodisch inkonsequenterweise — dennoch entscheidend in den Aufbau jener Sphären hinein, die methodisch bereits jenseits der Geschichte liegen müßten[103]. Andererseits wird durch diese unangemessene und in- j konsequente Stellung zur Geschichte diese selbst ihres gerade für die Hegeische Systematik unentbehrlichen Wesens entkleidet. Denn erstens erscheint ihre Beziehung zur Vernunft selbst nunmehr als zufällig. »Wann? und wo? und in welcher Form? solche Selbstreproduktionen der Vernunft als Philosophie auftreten, ist zufällig«, sagt Hegel[104] im Anschluß an die früher angeführte Stelle über das »Bedürfnis der Philosophie«. Mit dieser Zufälligkeit fällt aber die Geschichte in ihre eben überwundene Faktizität und Irrationalität zurück. Und ist ihre Beziehung zu der sie begreifenden Vernunft nur die eines irrationellen Inhalts zu einer allgemeinen Form, für die das konkrete hic et nunc, Ort und Zeit und konkreter Inhalt zufällig sind, so verfällt die Vernunft selbst sämtlichen Ding-an-sich-Antinomien der vordialektischen Methoden. Zweitens zwingt das ungeklärte Verhältnis zwischen absolutem Geist und Geschichte Hegel zu der sonst methodisch schwer verständlichen Annahme *eines Endes der Geschichte,* das in seiner Gegenwart, in seinem System der Philosophie als Vollendung und Wahrheit aller Vorgänger eintritt. Was zur notwendigen Folge hat, daß die Geschichte auch auf den tiefer liegenden, eigentlich geschichtlichen Gebieten, in dem Staate der preußischen Restauration ihr Ende finden muß. Drittens durchläuft die von der Geschichte losgelöste Genesis ihre eigene Entwicklung von der Logik über die Natur zum Geiste. Da aber die Geschichtlichkeit sämtlicher Kategorienformen und ihrer Bewegungen bestimmend in die dialektische Methode hineinragt, da dialektische Genesis und Geschichte objektiv wesensnotwendig zusammengehören und hier bloß infolge der Ungelöstheit des Programmes der klassischen Philosophie getrennte Wege gehen, ist es unvermeidlich, daß

[103] In den letzten Fassungen des Systems ist die Geschichte der Übergang von der Rechtsphilosophie zum absoluten Geiste. (In der Phänomenologie ist die Beziehung verwickelter, aber methodisch ebensowenig eindeutig und geklärt.) Der »absolute Geist« müßte also, da er die Wahrheit des vorangehenden Momentes, der Geschichte ist, nach der Logik Hegels, die Geschichte in sich aufgehoben haben. Daß sich aber die Geschichte in der dialektischen Methode nicht aufheben läßt, lehrt der Schluß von Hegels Geschichte der Philosophie, wo, am Gipfelpunkt des Systems, im Moment des Sichselbsterreichens des »absoluten Geistes«, die Geschichte dennoch wieder zum Vorschein kommt und ihrerseits über die Philosophie hinausweist: »Daß die Gedankenbestimmungen diese Wichtigkeit hatten, das ist eine weitere Erkenntnis, die nicht in die Geschichte der Philosophie gehört. Diese Begriffe sind die einfachste Offenbarung des Geistes der Welt: sie, in ihrer konkreteren Gestalt, die Geschichte.« Wk. xv, 618.

[104] Wk. i, 174. Diese Zufälligkeit ist bei Fichte selbstredend noch schroffer betont.

dieser als übergeschichtlich gedachte Prozeß Schritt auf Tritt die Struktur der Geschichte aufweist. Und indem die abstrakt-kontemplativ gewordene Methode dabei die Geschichte verfälscht und vergewaltigt, wird sie ihrerseits von der nichtbewältigten Geschichte vergewaltigt und in Stücke gerissen. (Man denke an den Übergang von Logik zur Naturphilosophie.) Dadurch wird aber — wie dies Marx[105] in seiner Hegelkritik besonders scharf hervorgehoben hat — die demiurgische Rolle des »Geistes«, der »Idee«, zur reinen Begriffsmythologie. Wiederum muß — vom Standpunkt der Philosophie Hegels selbst — gesagt werden: der Demiurg macht hier nur scheinbar die Geschichte. Aber in diesem Schein löst sich zugleich der ganze Versuch der klassischen Philosophie, die Schranken des formal-rationalistischen (des bürgerlich-verdinglichten) Denkens gedanklich zu durchbrechen und damit den von der Verdinglichung vernichteten Menschen gedanklich wieder herzustellen, ins Nichts auf. Das Denken ist in die kontemplative Dualität von Subjekt und Objekt zurückgefallen[106].

Die klassische Philosophie hat zwar alle Antinomien ihres Lebensgrundes auf die letzte, ihr erreichbare gedankliche Spitze getrieben, sie hat ihnen den höchstmöglichen gedanklichen Ausdruck verliehen: sie bleiben aber auch für dieses Denken unaufgelöste und unlösbare Antinomien. Die klassische Philosophie befindet sich also entwicklungsgeschichtlich in der paradoxen Lage, daß sie darauf ausgeht, die bürgerliche Gesellschaft gedanklich zu überwinden, den in ihr und von ihr vernichteten Menschen spekulativ zum Leben zu erwecken, in ihren Resultaten jedoch bloß zur vollständigen gedanklichen Reproduktion, zur apriorischen Deduktion der bürgerlichen Gesellschaft gelangt ist. Nur die *Art* dieser Deduktion, die dialektische Methode weist über die bürgerliche Gesellschaft hinaus. Dies drückt sich aber in der klassischen Philosophie selbst nur in der Form dieser unaufgelösten und unauflösbaren Antinomien aus, die freilich den tiefsten und großartigsten gedanklichen Ausdruck jener Antinomien bedeuten, die dem Sein der bürgerlichen Gesellschaft zugrunde liegen, die von ihr — freilich in verworreneren und subalterneren Formen — unausgesetzt produziert und reproduziert werden. Der folgenden (bürgerlichen) Entwicklung vermag die klassische Philosophie deshalb nur diese unaufgelösten Antinomien als Erbschaft zu hinterlassen. Die Fortsetzung jener Wendung ihres Weges, die wenigstens methodisch über diese Schranken hinauszuweisen begann, die dialektische Methode als Methode der Geschichte ist jener Klasse vorbehalten geblieben, die das identische Subjekt-Objekt, das Subjekt der Tathandlung, das »Wir« der Genesis von ihrem Lebensgrund aus in sich selbst zu entdecken befähigt war: dem Proletariate.

III. Der Standpunkt des Proletariats

Marx hat die besondere Stellung des Proletariats zu Gesellschaft und Geschichte, den Standpunkt, von wo aus sich sein Wesen als identisches Subjekt-Objekt des gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklungsprozesses zur Geltung gelangt, bereits in seiner frühen Kritik der Hegeischen Rechtphilosophie klar ausgesprochen: »Wenn das Proletariat die Auflösung der bisherigen Weltordnung verkündet, so spricht es nur das Geheimnis seines eigenen Daseins aus, denn es ist die faktische Auflösung dieser

[105] Vgl. den Aufsatz: »Was ist orthodoxer Marxismus?«

[106] Damit ist aber auch die Logik selbst problematisch geworden. Die Forderung Hegels, daß der Begriff das »wiederhergestellte Sein« sei (Wk. v, 30), ist nur unter der Voraussetzung der wirklichen Erzeugung des identischen Subjekts-Objekts möglich. Mit dem Versagen an diesem Punkt, bekommt der Begriff eine kantianisch-idealistische Bedeutung, die mit seiner dialektischen Funktion in Widerspruch steht. Dies auszuführen, geht weit über den Rahmen dieser Arbeit hinaus.

Weltordnung.« Die Selbsterkenntnis des Proletariats ist also zugleich die objektive Erkenntnis des Wesens der Gesellschaft. Die Verfolgung der Klassenziele des Proletariats bedeutet zugleich die bewußte Verwirklichung der — objektiven — Entwicklungsziele der GeSeilschaft, die aber ohne sein bewußtes Hinzutun abstrakte Möglichkeiten objektive Schranken bleiben müssen[107].

Was hat sich aber mit dieser Stellungnahme gesellschaftlich, ja selbst in der Möglichkeit, gedanklich zu der Gesellschaft Stellung zu nehmen, geändert? »Zunächst«: gar nichts. Denn das Proletariat erscheint als Produkt der kapitalistischen Gesellschaftsordnung. Seine Daseinsformen — wie es im ersten Abschnitt gezeigt wurde — sind so beschaffen, daß die Verdinglichung sich in ihnen am prägnantesten und penetrantesten, die tiefste Entmenschlichung hervorbringend, äußern muß. Die Verdinglichung aller Lebensäußerungen teilt das Proletariat also mit der Bourgeoisie. Marx[108] sagt: »Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als ihre eigene Macht, und besitzt in ihr den Schein einer menschlichen Existenz; die Zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz.«

1.

Es scheint also, als ob — selbst für die Anschauung des Marxismus — an der objektiven Wirklichkeit gar nichts geändert wäre; nur der »Gesichtspunkt ihrer Beurteilung« ist ein anderer geworden, nur ihre »Bewertung« hat einen neuen Akzent erhalten. Dieser Schein verbirgt tatsächlich ein sehr wichtiges Moment der Wahrheit in sich. Und an diesem Moment muß unbedingt festgehalten werden, wenn die richtige Einsicht sich nicht unversehens in Verkehrtheit verwandeln soll. Konkreter gesagt: die objektive Wirklichkeit des gesellschaftlichen Seins ist *in ihrer Unmittelbarkeit* für Proletariat und Bourgeoisie »dieselbe«. Das verhindert aber nicht, daß die *spezifischen Vennittlungskategorien,* durch welche beide Klassen diese Unmittel- \ barkeit ins Bewußtsein heben, durch welche die bloß unmittelbare Wirklichkeit für beide zur eigentlichen objektiven Wirklichkeit wird, infolge der verschiedenen Lage der beiden Klassen in »demselben« Wirtschaftsprozeß, grundverschieden sein müssen. Es ist klar, daß wir mit dieser Fragestellung — von einer anderen Seite — wieder an die Grundfrage des bürgerlichen Denkens, an das Ding-an-sich-Problem gerührt haben. Denn die Annahme, daß die Umwandlung des unmittelbar Gegebenen in wirklich erkannte (nicht nur unmittelbar bekannte) und *darum* wirklich objektive Wirklichkeit, also die Wirkung der Vermittlungskategorie am Weltbild nur etwas »Subjektives«, nur eine »Bewertung« der dabei »gleichbleibenden« Wirklichkeit sei, heißt soviel, wie der objektiven Wirklichkeit wieder einen Ding-an-sich-Charakter zuzusprechen. Freilich behauptet jene Art von Erkenntnis, die diese »Wertung« als bloß »Subjektives«, das Wesen der Tatsachen nicht Berührendes auffaßt, gerade zu der wirklichen Tatsächlichkeit vorzudringen. Ihre Selbsttäuschung liegt darin, daß sie sich zu der Bedingtheit ihres eigenen Standpunktes (und besonders zu dessen Bedingtheit durch das ihm zugrunde

[107] gl. die Aufsätze »Was ist orthodoxer Marxismus?«, »Klassenbewußtsein« und »Funktionswechsel des historischen Materialismus«. Daß in diesen thematisch eng zusammengehörenden Aufsätzen sich ab und zu Wiederholungen vorfinden. war leider nicht zu vermeiden.

[108] Nachlaß II, 132.

liegende gesellschaftliche Sein) unkritisch verhält. So sagt z. B. Rickert[109] — um diese Geschichtsauffassung in ihrer entwickeltesten und gedanklich durchgearbeitetsten Form zu nehmen — über den Historiker des »eigenen Kulturkreises«: »Bildet der Historiker seine Begriffe mit Rücksicht auf Werte der Gemeinschaft, der er selbst angehört, so wird die Objektivität seiner Darstellung ausschließlich von der Richtigkeit des Tatsachenmaterials abhängig sein, und die Frage, ob dieses oder jenes Ereignis der Vergangenheit wesentlich ist, gar nicht auftauchen. Er steht über jeder Willkür, wenn er z. B. die Entwicklung der Kunst auf die ästhetischen Kulturwerte, die Entwicklung eines Staates auf die politischen Kulturwerte bezieht und er bringt dabei eine Darstellung zustande, die, soweit sie sich des unhistorischen *Werturteils* enthält, für jeden gültig ist, der überhaupt ästhetische oder politische Kulturwerte als normativ allgemein für die Glieder seiner Gemeinschaft anerkennt.« Mit den materiell unerkannten, bloß formell geltenden »Kulturwerten« als Begründern der »wertbeziehenden« Objektivität der Geschichte wird — scheinbar — die Subjektivität des urteilenden Historikers eliminiert, jedoch bloß um ihr als Maßstab der Objektivität, als Führer zur Objektivität die *Faktizität* der »für seine Gemeinschaft (d. h. für seine Klasse) geltenden Kulturwerte« zuzuweisen. Die Willkür und die Subjektivität wird aus dem Stoffe der Einzeltatsachen und aus dem Urteil über diese in den Maßstab selbst, in die »geltenden Kulturwerte« verschoben, über die ein Urteil, ja selbst die Untersuchung ihrer Gültigkeit *auf diesem Boden* unmöglich wird: die »Kulturwerte« werden für den Historiker zum Ding an sich; eine strukturelle Entwicklung, deren Analogien wir im ersten Abschnitt in Ökonomie und Jurisprudenz feststellen konnten. Noch wichtiger ist aber die andere Seite der Frage, daß der Ding-an-sich-Charakter des Form-Inhalt-Verhältnisses notwendigerweise das *Totalitätsproblem* aufrollt. Rickert[110] äußert sich auch hierüber mit dankenswerter Klarheit. Nachdem er für die Geschichtsphilosophie die methodische Notwendigkeit einer materiellen Wertlehre betont, führt er aus: »Ja, auch eine Universal- oder Weltgeschichte kann *einheitlich* nur mit Hilfe eines Systems von Kulturwerten geschrieben werden und setzt insofern eine materiale Geschichtsphilosophie voraus. Im übrigen ist jedoch für die Frage nach der wissenschaftlichen Objektivität rein empirischer historischer Darstellungen die Kenntnis eines Wertsystems irrelevant.« Es fragt sich jedoch: ist der Gegensatz von geschichtlicher Einzeldarstellung und Universalgeschichte bloß die Frage des *Umfanges,* oder handelt es sich auch hier um eine Frage der *Methode}* Freilich würde die Geschichtswissenschaft nach dem Erkenntnisideal Rickerts auch im ersten Falle äußerst problematisch erscheinen. Denn die »Tatsachen« der Geschichte müssen — aller »Wertbezeichnung« zum Trotze — in einer kruden und unbegriffenen Faktizität verharren, da jede Möglichkeit, sie wirklich zu begreifen, ihren wirklichen Sinn, ihre wirkliche Funktion im Geschichtsprozeß zu erkennen, durch den methodischen Verzicht auf eine Erkenntnis der Totalität *methodisch* unmöglich gemacht worden ist. Die Frage der Universalgeschichte ist aber — wie gezeigt wurde[111] — ein methodologisches Problem, das bei jeder Darstellung des kleinsten Abschnittes der Geschichte oder Ausschnittes aus der Geschichte notwendig auftaucht. Denn die Geschichte als Totalität (die Universalgeschichte) ist weder die bloß mechanische Summe der geschichtlichen Einzelereignisse noch eine den einzelnen Geschichtsereignissen gegenüber transzendentes Betrachtungsprinzip, das deshalb nur vermittels einer eigenen Disziplin, der Geschichtsphilosophie, zur Geltung kommen könnte. Die Totalität der Geschichte ist vielmehr selbst eine — wenn auch bis jetzt nicht bewußt gewordene und darum nicht

[109] Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2. Aufl., 562.

[110] Ebenda, 606-607.

[111] Vgl. den Aufsatz »Was ist orthodoxer Marxismus?«

erkannte — reale geschichtliche Macht, die sich von der Wirklichkeit (und darum von der Erkenntnis) der einzelnen geschichtlichen Tatsachen nicht ablösen läßt, ohne auch ihre Wirklichkeit, ihre Faktizität selbst aufzuheben. Sie ist der wirkliche, letzte Grund ihrer Wirklichkeit, ihrer Faktizität, und darum ihrer wahren Erkennbarkeit auch als Einzeltatsachen. Wir haben im oben angeführten Aufsatz Sismondis Krisentheorie als Beispiel herangezogen, um zu zeigen, wie die mangelhafte Anwendung der Kategorie der Totalität die wirkliche Erkenntnis eines Einzelphänomens selbst bei richtiger Beobachtung all seiner Einzelheiten verhindert hat. Auch dort hat es sich gezeigt, daß die Einfügung in die Totalität (deren Voraussetzung die Annahme ist, daß die eigentliche geschichtliche Wirklichkeit eben das *Ganze* des Geschichtsprozesses ist) nicht nur unser Urteil über das einzelne Phänomen entscheidend ändert, sondern daß dadurch die gegenständliche Struktur, die inhaltliche Beschaffenheit *des Einzelphänomens* — *als* Einzelphänomen — eine grundlegende Änderung erfährt. Noch plastischer kommt der Gegensatz zwischen dieser, die einzelnen geschichtlichen Phänomene isolierenden Betrachtung zu dem Gesichtspunkt der Totalität zur Geltung, wenn wir etwa die bürgerlich-ökonomische Behandlung der Funktion der Maschine mit der von Marx[112] vergleichen: »Die von der kapitalistischen Anwendung der Maschinerie untrennbaren Widersprüche und Antagonismen existieren nicht, weil sie nicht aus der Maschinerie selbst erwachsen, sondern aus ihrer kapitalistischen Anwendung! Da also die Maschinerie an sich betrachtet die Arbeitszeit verkürzt, während sie kapitalistisch angewandt den Arbeitstag verlängert, an sich die Arbeit erleichtert, kapitalistisch angewandt ihre Intensität steigert, an sich ein Sieg des Menschen über die Naturkraft ist, kapitalistisch angewandt den Menschen durch die Naturkraft unterjocht, an sich den Reichtum des Produzenten vermehrt, kapitalistisch angewandt ihn verpaupert usw., erklärt der bürgerliche Ökonom einfach, das An-sichbetrachten der Maschinerie beweise haarscharf, daß alle jene handgreiflichen Widersprüche bloßer Schein der gemeinen Wirklichkeit, aber an sich, also auch in der Theorie gar nicht vorhanden sind.«

Lassen wir — für einen Augenblick — den klassenmäßig apologetischen Charakter der bürgerlich-ökonomischen Betrachtungsweise beiseite und betrachten wir den Gegensatz rein methodologisch. Dann zeigt es sich, daß die bürgerliche Betrachtungsweise, die die Maschine in ihrer isolierten Einzigartigkeit, in ihrer rein faktischen »Individualität« betrachtet (denn als Erscheinung des ökonomischen Entwicklungsprozesses ist *die* Maschine — nicht das einzelne Exemplar — ein historisches Individuum im Sinne Rickerts), ihre wirkliche Gegenständlichkeit dadurch entstellt, daß sie ihr ihre Funktion im kapitalistischen Produktionsprozeß als »ewigen« Wesenskern, als unablösbaren Bestand ihrer »Individualität« andichtet. Methodisch gesprochen macht diese Betrachtungsweise damit aus jedem behandelten geschichtlichen Gegenstand eine unwandelbare Monade, die von jeder Wechselwirkung mit den -ebenso aufgefaßten — anderen Monaden ausgeschlossen ist, an der jene Eigenschaften, die sie in ihrem unmittelbaren Dasein besitzt, als schlechthin unaufhebbare Wesenheiten anzuhaften scheinen. Sie bewahrt zwar damit eine individuelle Einzigartigkeit, diese ist aber doch nur die der kruden Fakti-zität, des Gerade-so-seins. Die »Wertbeziehung« ändert an dieser Struktur gar nichts, denn sie macht nur eine *Auswahl* aus der unendlichen Menge solcher Faktizitäten möglich. So wie die Bezogenheit dieser individuell-historischen Monaden aufeinander eine ihnen äußerliche, eine ihre krude Faktizität bloß beschreibende ist, so bleibt ihre Beziehung auf das die Auswahl leitende Prinzip der Wertbeziehung auch rein faktisch: zufällig.

---

[112] Kapital I, 406 - 407.

Dabei besteht — wie dies den wirklich bedeutenden Historikern des XIX. Jahrhunderts, wie z. B. Riegl, Dilthey, Dvorak, nicht entgehen konnte — das Wesen der Geschichte gerade in der Änderung jener *Strukturformen,* vermittels welcher die Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Umwelt jeweilig stattfindet, die die Gegenständlichkeit seines inneren wie äußeren Lebens bestimmen. Dies ist aber nur dann objektiv-real möglich (und kann dementsprechend nur dann adäquat begriffen werden), wenn die Individualität, die Einzigartigkeit einer Epoche, einer Gestalt usw. in der Eigenart dieser Strukturformen besteht, in ihnen und durch sie gefunden und aufgezeigt wird. Jedoch die unmittelbare Wirklichkeit kann weder für den sie erlebenden Menschen noch für den Historiker unmittelbar in diesen ihren wahren Strukturformen gegeben sein. Diese müssen erst gesucht und gefunden werden — und der Weg, der zu ihrem Auffinden führt, ist der Weg der Erkenntnis des geschichtlichen Entwicklungsprozesses als Totalität. Es scheint auf den ersten Blick — und jeder, der in der Unmittelbarkeit steckenbleibt, kommt sein ganzes Leben lang über diesen »ersten Blick« nicht hinaus —, als ob dieses Weitergehen eine rein gedankliche Bewegung, ein Abstraktionsprozeß wäre. Aber dieser Schein entsteht selbst ebenfalls aus den Denk- und Empfindungsgewohnheiten der bloßen Unmittelbarkeit, in der die unmittelbar gegebenen Dingformen der Gegenstände, ihr unmittelbares Dasein und Sosein als das Primäre, als das Reale, das Objektive, ihre »Beziehungen« hingegen als etwas Sekundäres, bloß Subjektives erscheinen. Für diese Unmittelbarkeit muß sich dementsprechend jede wirkliche Veränderung als etwas Unbegreifliches darstellen. Das unleugbare Faktum des Verändertseins spiegelt sich für die Bewußtseinsformen der Unmittelbarkeit als Katastrophe, als plötzlicher, von außen kommender, Vermittlungen ausschließender jäher Wechsel[113]. Um j den Wechsel überhaupt begreifen zu können, muß das Denken über die starre Abgeschlossenheit seiner Gegenstände gegeneinander hinausgehen, muß ihre Beziehungen zueinander, die Wechselwirkung dieser »Beziehungen« und der »Dinge« auf dieselbe Ebene der Wirklichkeit setzen. Je größer diese Entfernung von der bloßen Unmittelbarkeit ist, je weiter gespannt das Netz dieser »Beziehungen«, je restloser die »Dinge« in das System dieser Beziehungen eingehen, desto mehr scheint der Wechsel seine Unbegreifbarkeit, sein katastrophenartiges Wesen abzulegen und damit begreifbar zu werden.

Jedoch nur in dem Falle, wenn dieses Hinausgehen über die Unmittelbarkeit in der Richtung auf erhöhte Konkretion der Gegenstände läuft, wenn das so erlangte Begriffssystem der Vermittlungen — um den glücklichen Ausdruck Lassalles über die Philosophie Hegels zu gebrauchen — die Totalität der Empirie ist. Die methodischen Grenzen der formal-rationellen, abstrakten Begriffssysteme haben wir bereits kennengelernt. Hier kommt es nur darauf an, festzuhalten, daß durch sie *diese* Aufhebung der bloßen Fakti-zität der historischen Tatsachen eine methodische Unmöglichkeit ist (das kritische Bestreben Rickerts und der modernen Geschichtstheorie geht auch hierauf aus, und *dieser* Nachweis ist ihnen auch gelungen). Was dabei erreicht werden kann, ist bestenfalls eine formelle Typologie der Erscheinungsformen von Geschichte und Gesellschaft, wobei die historischen Tatsachen als *Beispiele* herangezogen werden können, wobei also zwischen dem System des Begrei-fens und der zu begreifenden objektiven geschichtlichen Wirklichkeit ein gleicher, bloß zufälliger Zusammenhang bestehenbleibt. Mag dies in der naiven Form einer »Gesetze« suchenden »Soziologie«

[113] Vgl. über den Materialismus des xvni. Jahrhunderts Plechanow, a. a. O., 51. Daß die bürgerliche Krisentheorie, die Theorie der Rechtsentstehung usw. diesen methodischen Standpunkt einnimmt, haben wir im ersten Abschnitt gezeigt. In der Geschichte selbst kann jeder leicht einsehen, daß eine nicht weltgeschichtliche, nicht stets auf die Totalität des Entwicklungsprozesses bezogene Betrachtung gerade die wichtigsten Wendepunkte der Geschichte in sinnlose Katastrophen verwandeln muß, da ihre Gründe außerhalb jenes Kreises liegen, in denen ihre Folgen am katastrophalsten hervortreten. Man denke an die Völkerwanderung, an die sinkende Linie der deutschen Geschichte von der Renaissance an usw.

(Typus Comte-Spencer) geschehen, wobei die methodische Unlösbarkeit der Aufgabe in der Absurdität der Resultate zutage tritt, mag diese methodische Unmöglichkeit — kritisch -von Anfang an bewußt sein (Max Weber), so daß auf diese Weise eine Hilfswissenschaft der Geschichte zustande kommt, das Ergebnis bleibt das gleiche: das Problem der Faktizität wird wieder in die Geschichte zurückgeschoben und die Unmittelbarkeit der rein geschichtlichen Einstellung unaufgehoben stehengelassen — gleichviel ob dies ein gewolltes oder ungewolltes Resultat dieser Bestrebungen ist.

Wir haben das Verhalten des Historikers im Sinne Rickerts (also den kritisch bewußtesten Typus der bürgerlichen Entwicklung) ein Steckenbleiben in der bloßen Unmittelbarkeit genannt. Dem scheint die offenkundige Tatsache, daß die geschichtliche Wirklichkeit selbst erst im Laufe eines komplizierten Vermittlungsprozesses erreicht, erkannt und dargestellt werden kann, zu widersprechen. Es darf indessen nicht vergessen werden, daß Unmittelbarkeit und Vermittlung selbst Momente eines dialektischen Prozesses sind, daß jede Stufe des Seins (und des begreifenden Verhaltens zu ihr) ihre Unmittelbarkeit hat, in dem Sinne der Phänomenologie[114], wo wir dem unmittelbar gegebenen Objekte gegenüber »uns ebenso *unmittelbar* oder *aufnehmend* zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern« haben. Das Hinausgehen über diese Unmittelbarkeit kann nur die Genesis, die »Erzeugung« des Objektes sein. Dies setzt aber hier bereits voraus, daß jene Vermittlungsformen, in denen und durch die über die Unmittelbarkeit des Daseins der gegebenen Gegenstände hinausgegangen wird, *als struktive Aufbauprinzipien und reale Bewegungstendenzen der Gegenstände selbst aufgezeigt werden,* daß also: gedankliche und geschichtliche Genesis — dem Prinzip nach — zusammenfallen. Wir haben den ideengeschichtlichen Gang verfolgt, der im Laufe der Entwicklung des bürgerlichen Denkens immer stärker auf das Auseinanderreißen dieser beiden Prinzipien gewirkt hat. Wir konnten feststellen, daß infolge dieser methodischen Zweiheit die Wirklichkeit in eine nicht rationalisierbare Menge von Faktizitäten auseinanderfällt, über die ein Netz von inhaltsentleerten, rein formellen »Gesetzen« geworfen wurde. Und das »erkenntnistheoretische« Hinausgehen über diese abstrakte Form der unmittelbaren Gegebenheit der Welt (und ihrer Denkbarkeit) verewigt diese Struktur, rechtfertigt sie — konsequenterweise — als notwendige »Bedingung der Möglichkeit« dieser Welterfassung. Indem sie aber ihre »kritische« Bewegung nicht in der Richtung einer wirklichen Erzeugung des Objekts — in diesem Falle: des denkenden Subjekts — zu vollziehen imstande ist, ja eine entgegengesetzte Richtung einschlägt, kehrt am Ende des »kritischen« Zuendedenkens der Wirklichkeit *dieselbe Unmittelbarkeit, der der gewöhnliche Mensch der bürgerlichen Gesellschaft im Alltagsleben gegenüberstand, auf den Begriff gebracht, aber dennoch bloß unmittelbar wieder.* Unmittelbarkeit und Vermittlung sind also nicht nur einander zugeordnete, einander gegenseitig ergänzende Verhaltungsarten zu den Gegenständen der Wirklichkeit, sondern sie sind zugleich — dem dialektischen Wesen der Wirklichkeit und dem dialektischen Charakter unserer Bestrebungen, uns mit ihr auseinanderzusetzen, entsprechend — dialektisch relativierte Bestimmungen. D. h. jede Vermittlung muß notwendigerweise einen Standpunkt ergeben, wo die durch sie erzeugte Gegenständlichkeit die Form der Unmittelbarkeit aufnimmt. Dies ist nun der Fall des bürgerlichen Denkens zu dem — durch vielfache Vermittlungen klargemachten und durchleuchteten — gesellschaftlichgeschichtlichen Sein der bürgerlichen Gesellschaft. Indem es hier unfähig wird, weitere Vermittlungen aufzufinden, das Sein und das Entstehen der bürgerlichen Gesellschaft als Produkt desselben Subjekts, das die begriffene Totalität der Erkenntnis »erzeugt« hat, zu begreifen, wird *sein letzter und für*

[114] Hegels Werke, II, 73.

das Ganze des Denkens entscheidender Standpunkt der der bloßen Unmittelbarkeit. Denn »das Vermittelnde müßte« nach Hegels[115] Worten »das sein, worin beide Seiten eins wären, das Bewußtsein also das eine Moment im andern erkannte, seinen Zweck und Tun in dem Schicksale, und sein Schicksal in seinem Zweck und Tun, *sein eigenes Wesen* in dieser *Notwendigkeit«.*

Unsere bisherigen Ausführungen haben hoffentlich hinlänglich klar gezeigt, daß dem bürgerlichen Denken gerade hier, gerade diese Vermittlung gefehlt hat und fehlen mußte, ökonomisch ist dies von Marx[116] an unzähligen Stellen nachgewiesen worden, sind die falschen Vorstellungen, die die bürgerliche Ökonomie über den ökonomischen Prozeß des Kapitalismus hat, ausdrücklich auf den Mangel an Vermittlung, auf die methodische Vermeidung der Vermittlungskategorien, auf das unmittelbare Hinnehmen von abgeleiteten Gegenständlichkeitsformen, auf das Steckenbleiben auf der Stufe der — bloß unmittelbaren — Vorstellung zurückgeführt. Wir konnten im zweiten Abschnitt auf die gedanklichen Folgerungen, die aus der Beschaffenheit der bürgerlichen Gesellschaft und aus den methodischen Schranken ihres Denkens entstehen, nachdrücklichst hinweisen, und wir haben die Antinomien (Subjekt-Objekt, Freiheit-Notwendigkeit, Individuum-Gesellschaft, Form-Inhalt usw.) aufgezeigt, bei denen das Denken dabei ankommen mußte. Jetzt kommt es nur darauf an, einzusehen, daß das bürgerliche Denken — obwohl es erst auf dem Wege der größten denkerischen Anstrengungen zu diesen Antinomien gelangt — die Seinsgrundlage, aus der diese Antinomien entspringen, dennoch als selbstverständliche, als schlechthin hinzunehmende Faktizität akzeptiert: sich zu ihr unmittelbar verhält. So sagt z.B. Simmel[117] gerade über die ideologische Bewußtseinsstruktur der Verdinglichung: »Und deshalb mögen diese Gegenrichtungen, da sie nun einmal eingeschlagen sind, auch einem Ideal absolut reinlicher Scheidung zustreben: indem aller Sachgehalt des Lebens immer sachlicher und unpersönlicher wird, damit der nicht zu verding-lichende Rest desselben um so persönlicher, ein um so unbestreitbareres Eigen des Ich werde.« Damit wird aber gerade daraus, was durch die Vermittlung abgeleitet und verstanden werden sollte, das hingenommene, ja als Wert verklärte Prinzip der Erklärung aller Phänomene: die unerklärte und unerklärbare Faktizität des Daseins und Soseins der bürgerlichen Gesellschaft erhält den Charakter eines ewigen Naturgesetzes oder eines zeitlos geltenden Kulturwertes. Dies ist aber zugleich die Selbstaufhebung der Geschichte. »Somit hat es eine Geschichte gegeben«, sagt Marx[118] über die bürgerliche Ökonomie, »aber es gibt keine mehr.« Und wenn diese Antinomie auch in späteren Zeiten immer verfeinertere Formen annimmt, ja sogar als Historismus, als historischer Relativismus auftritt, so ändert dies an dem Grundproblem selbst, an der Aufhebung der Geschichte gar nichts. Am krassesten tritt uns dieses ungeschichtliche, antigeschichtliche Wesen des bürgerlichen Denkens entgegen, wenn wir *das Problem der Gegenwart als geschichtliches Problem* betrachten. Es ist unnötig, hier Beispiele anzuführen. Die vollkommene Unfähigkeit aller bürgerlichen Denker und Historiker, weltgeschichtliche Ereignisse der Gegenwart als Weltgeschichte zu begreifen, muß jeder nüchtern urteilende Mensch seit Weltkrieg und Weltrevolution in grauenhafter Erinnerung bewahren. Und dieses vollständige Versagen, das sonst verdienstvolle Historiker und scharfsinnige Denker auf das mitleid- oder verachtungerregende geistige Niveau der schlechtesten Provinzjournalistik gebracht hat, kann nicht einfach und in allen Fällen bloß aus äußeren Gründen (Zensur, Anpassung an die »nationalen«

[115] Ebenda, 275.

[116] Vgl. z. B. Kapital III, 1, 326-327, 340-341, 364-365, 368-369, 377-378 usw.

[117] Philosophie des Geldes, 531.

[118] Elend der Philosophie, 104.

Klasseninteressen usw.) erklärt werden, sondern dieses Versagen hat auch seinen methodischen Grund darin, daß das kontemplativ-unmittelbare Verhalten zwischen Subjekt und Objekt der Erkenntnis eben jenen, von Fichte beschriebenen »finsteren und leeren« irrationellen Zwischenraum schafft, dessen Finsternis und Leere, die bei der Erkenntnis der Vergangenheit ebenfalls vorhanden, jedoch durch die raum-zeitliche und die geschichtlich-vermittelte Entfernung verborgen gewesen sind, hier unverhüllt zutage treten müssen. Ein schönes Gleichnis Ernst Blochs kann diese methodische Schranke vielleicht klarer als eine ausführliche Analyse, zu der hier sowieso keine Möglichkeit vorhanden ist, beleuchten. Wenn die Natur zur Landschaft wird — im Gelsgensatz zu dem unbewußten In-der-Natur-Leben des Bauern etwa —, so hat die künstlerische Unmittelbarkeit des Landschaftserlebnisses, das selbstredend durch viele Ver- j mittlungen hindurchgegangen ist, um diese Unmittelbarkeit zu erreichen, eine, hier räumliche, Distanz zwischen Betrachter und Landschaft zur Voraussetzung. Der Betrachter steht außerhalb der Landschaft, sonst kann die Natur für ihn unmöglich zur Landschaft werden. Würde er, ohne über diese ästhetisch-kontemplative Unmittelbarkeit hinauszugehen, sich selbst und die ihn räumlich unmittelbar umgebende Natur ebenfalls in die »Natur als Landschaft« einzubeziehen versuchen, so würde es sofort klarwerden, daß die Landschaft erst in einer bestimmten, freilich jeweilig verschiedenen Distanz vom Betrachter Landschaft zu werden *beginnt,* daß er nur als räumlich getrennter Beobachter die Landschaftsbeziehung zur Natur haben kann. Dies soll freilich hier nur als die Sachlage methodisch erleuchtendes Beispiel gelten, denn die Landschaftsbeziehung findet ihren angemessenen und unproblematischen Ausdruck in der Kunst, obwohl dennoch nicht vergessen werden darf, daß sich auch in der Kunst dieselbe unaufhebbare Distanz zwischen Subjekt und Gegenstand auftut, die uns überall im modernen Leben begegnet ist, und daß die Kunst nur die Gestaltung, nicht aber die reale Auflösung dieser Problematik bedeuten kann. In der Geschichte aber, sobald sie in die Gegenwart gedrängt wird — und das ist unvermeidlich, da wir ja letzten Endes, um die Gegenwart wirklich zu verstehen, an der Geschichte interessiert sind ~, tritt dieser nach Blochs Worten »schädliche Raum« kraß zutage. Denn es zeigt sich, daß beide Extreme, in die sich die Unfähigkeit des bürgerlich-kontemplativen Verhaltens, die Geschichte zu begreifen, polarisiert: die »großen Individuen« als selbstherrliche Schöpfer der Geschichte und die »Naturgesetze« des geschichtlichen Milieus vor dem Sinngebung fordernden Wesen des radikal Neuen, der Gegenwart — gleichviel ob getrennt oder vereinigt — in gleicher Ohnmacht dastehen[119]. Die innere Vollendung des Kunstwerks kann den sich hier auftuenden Abgrund verdecken, indem seine vollendete Unmittelbarkeit keine Frage nach der vom kontemplativen Standpunkt nicht mehr möglichen Vermittlung aufkommen läßt. Die Gegenwart als Problem der Geschichte, als praktisch unabweisbares Problem fordert aber gebieterisch nach dieser Vermittlung. Sie muß versucht werden. In diesen Versuchen enthüllt sich aber, was Hegel im Anschluß an die angeführte Bestimmung der Vermittlung über eine Stufe des Selbstbewußtseins sagt: »Das Bewußtsein ist sich daher durch seine Erfahrung, worin ihm seine Wahrheit werden sollte, vielmehr ein Rätsel geworden, die Folgen seiner Taten sind ihm nicht seine Taten selbst; was ihm widerfährt, ist *für es* nicht die Erfahrung dessen, was es *an sich* ist; der Übergang nicht eine bloße Formänderung desselben Inhalts und Wesens, einmal vorgestellt als Inhalt und Wesen des

119 Ich verweise erneut auf das Plechanowsche Dilemma des alten Materialismus. Daß die logische Stellung einer jeden bürgerlichen Geschichtsauffassung auf die Mechanisierung der »Masse« und auf die Irrationalisierung des Helden zustrebt, hat Marx Bruno Bauer gegenüber gezeigt (Nachlaß n, 178 ff.). Man kann aber z. B. bei Carlyle oder Nietzsche genau dieselbe Zweiheit der Gesichtspunkte finden. Selbst ein so vorsichtiger Denker wie Rickert hat (trotz Vorbehalte, z. B. a. a. O., 380). eine Neigung, das »Milieu« und die »Massenbewegungen« als naturgesetzlich bestimmt und nur die Einzelpersönlichkeit als historische Individualität zu betrachten. A. a. O., 444, 460-461 usw.

Bewußtseins, das andere Mal als Gegenstand oder *angeschautes* Wesen seiner selbst. Die *abstrakte Notwendigkeit* gilt also für die nur negative, unbegriffene *Macht der Allgemeinheit,* an welcher die Individualität zerschmettert wird.«

2.

Die Geschichtserkenntnis des Proletariats setzt mit der Erkenntnis der Gegenwart, mit der Selbsterkenntnis der eigenen gesellschaftlichen Lage, mit dem Aufzeigen ihrer Notwendigkeit (im Sinne der Genesis) ein. Daß Genesis und Geschichte zusammenfallen oder genauer gesagt, bloß Momente desselben Prozesses sind, ist nur dann möglich, wenn einerseits sämtliche Kategorien, in denen sich das menschliche Dasein aufbaut, als Bestimmungen dieses Daseins selbst (und nicht bloß seiner Begreifbarkeit) erscheinen, andererseits wenn ihre Abfolge, ihr Zusammenhang und ihre Verknüpfung sich als Momente des historischen Prozesses selbst, als struktive Charakteristik der Gegenwart zeigen. Abfolge und innerer Zusammenhang der Kategorien bilden also weder eine rein logische Reihe, noch ordnen sie sich nach der rein historischen Faktizität. »Vielmehr ist ihre Reihenfolge bestimmt durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben und die gerade die umgekehrte von dem ist, was als ihre naturgemäße erscheint oder der Reihe der historischen Entwicklung entspricht[120].« Dies setzt nun wiederum voraus, daß sich an der Welt, die dem Menschen in Theorie und Praxis gegenübersteht, eine Gegenständlichkeit aufweisen läßt, die — richtig zu Ende gedacht und begriffen — nirgends in einer den früher aufgezeigten Formen ähnlichen bloßen Unmittelbarkeit steckenbleiben muß; die dementsprechend als durchlaufendes, zwischen Vergangenheit und Zukunft vermittelndes Moment erfaßt werden kann und sich auf diese Weise in allen ihren kate-goriellen Beziehungen als Produkt des Menschen, als Produkt der gesellschaftlichen Entwicklung erweisen läßt. Mit dieser Fragestellung ist aber die Frage nach der »ökonomischen Struktur« der Gesellschaft aufgeworfen. Denn wie Marx[121] in seiner Polemik gegen das falsche Auseinanderreißen von Prinzip (d. h. Kategorie) und Geschichte bei dem Pseudohegelianer und Vulgärkantianer Proudhon ausführt, wenn hier die Frage aufgeworfen wird: »warum dieses Prinzip sich gerade im II. oder im 18. Jahrhundert und nicht in irgendeinem andern offenbart hat, so sieht man sich notwendigerweise gezwungen, im Einzelnen zu untersuchen, welches die Menschen des II. und die des 18. Jahrhunderts waren, welches ihre jedesmaligen Bedürfnisse, ihre Produktivkräfte, ihre Produktionsweise, die Rohstoffe ihrer Produktion, welches endlich die Beziehungen von Mensch zu Mensch waren, die aus allen diesen Existenzbedingungen hervorgingen. Alle diese Fragen ergründen, heißt das nicht, die wirkliche, profane Geschichte der Menschen eines jeden Jahrhunderts erforschen, diese Menschen darstellen, wie sie in Einem Verfasser und Schausteller ihres eigenen Dramas waren? Aber von dem Augenblick an, wo man die Menschen als Schausteller und Verfasser ihrer eigenen Geschichte hinstellt, ist man auf einem Umwege zum wirklichen Ausgangspunkt zurückgekehrt, weil man die ewigen Prinzipien fallengelassen hat, von denen man ausging.«

Es wäre aber ein Irrtum zu glauben — und dieser Irrtum ist der methodische Ausgangspunkt eines jeden Vulgärmarxismus —, daß dieser Standpunkt nun ein einfaches Hinnehmen der unmittelbar gegebenen (d. h. der empirischen) gesellschaftlichen Struktur bedeutet. U. z. besagt das nunmehr gemeinte Nichthinnehmen

[120] Zur Kritik der politisdien Ökonomie, XLIV.

[121] Elend der Philosophie, 97-98.

der Empirie, dieses Hinausgehen über ihre bloße Unmittelbarkeit keineswegs eine einfache Unzufriedenheit mit dieser Empirie, einen einfachen r abstrakten — Willen, sie zu verändern. Ein solcher Wille, eine solche Bewertung der Empirie würde in der Tat rein subjektiv bleiben: ein »Wert-Urteil«, ein Wunsch, eine Utopie. Aber auch indem der Wille zur Utopie die philosophisch objektiviertere und abgeklärtere Form des Sollens annimmt, geht er keineswegs über das Hinnehmen der Empirie und damit zugleich über den, allerdings philosophisch verfeinerten bloßen Subjektivismus der Veränderungstendenz hinaus. Denn das Sollen setzt gerade in seiner klassischen und reinen Form, die es in der kantischen Philosophie erhalten hat, ein Sein voraus, auf das die Kategorie des Sollens prinzipiell *unanwendbar* ist. Gerade dadurch also, daß die Intention des Subjekts, sein empirisch gegebenes Dasein nicht einfach hinzunehmen, die Form des Sollens annimmt, erhält die unmittelbar gegebene Form der Empirie eine philosophische Bestätigung und Weihe; sie wird philosophisch verewigt. »Es kann«, sagt Kant[122], »aus dem Begriff der Freiheit in den Erscheinungen nichts erklärt werden, sondern hier muß immer Naturmechanismus den Leitfaden ausmachen.« Es bleibt damit für jede Theorie des Sollens das Dilemma übrig: entweder das — sinnlose -Dasein der Empirie, deren Sinnlosigkeit die methodische Voraussetzung des Sollens ist, da in einem sinnvollen Sein das Problem des Sollens gar nicht auftauchen könnte, unverändert stehen zu lassen und damit dem Sollen einen bloß subjektiven Charakter zu geben, oder sie muß ein (sowohl dem Sein wie dem Sollen) transzendentes Prinzip annehmen, um ein reales Einwirken des Sollens auf das Sein erklären zu können. Denn die beliebte, bereits von Kant angeregte Lösung im Sinne eines unendlichen Progresses verhüllt bloß die Unlösbarkeit dieses Problems. Es kommt ja — philosophisch — nicht darauf an, die Zeitdauer zu bestimmen, die das Sollen dazu braucht, um das Sein umzugestalten, sondern es müssen jene Prinzipien aufgezeigt werden, vermittelst welcher das Sollen *überhaupt imstande* ist, auf das Sein einzuwirken. Gerade dies ist aber durch die Fixierung des Naturmechanismus als unveränderlicher Form des Seins, durch die streng zweiheitliche Abgrenzung des Sollens vom Sein, durch die auf diesem Standpunkt unaufhebbare Starrheit, die Sollen und Sein in diesem Gegenüberstehen besitzen, methodisch unmöglich gemacht worden. Eine methodische Unmöglichkeit kann aber niemals, zuerst infinitesimal verkleinert und dann auf einen unendlichen Prozeß verteilt, plötzlich als Realität wieder zum Vorschein kommen.

Es ist jedoch durchaus nicht zufällig, daß das bürgerliche Denken als Ausweg aus dem Widerspruch, den die Gegebenheit der Geschichte ihm entgegenstellt, den unendlichen Progreß gefunden hat. Denn nach Hegel[123] tritt dieser Pro-greß »allenthalben ein, wo *relative* Bestimmungen bis zu ihrer Entgegensetzung getrieben sind, so daß sie in untrennbarer Einheit sind, und doch jeder gegen die andere ein selbständiges Dasein zugeschrieben wird. Dieser Progreß ist daher der *Widerspruch,* der nicht aufgelöst ist, sondern immer nur als *vorhanden* ausgesprochen wird«. Und es ist ebenfalls von Hegel nachgewiesen worden, daß die methodische Operation, die die logische Voraussetzung des unendlichen Progresses bildet, daraus besteht, daß die Elemente dieses Prozesses, die qualitativ unvergleichbar sind und qualitativ unvergleichbar bleiben, in eine rein quantitative Beziehung zueinander gebracht werden, wobei jedoch »jedes sogleich als gegen diese Veränderung gleichgültig gesetzt« wird[124]. Es kehrt damit die alte Ding-an-sich-Antinomie in neuer Gestalt wieder: einerseits bewahren Sein und Sollen ihre starre,

[122] Kritik der praktischen Vernunft, 38-39. Vgl. auch ebd. 24, 123 usw. Grundlegung der Metaphysik der Sitten, 4, 38 usw. Vgl. dazu auch die Kritik Hegels, Werke in, 133 ff.

[123] Werke III, 147.

[124] Ebenda, 262.

unüberbrückbare Gegensätzlichkeit, andererseits wird durch diese bloß scheinbare, äußerliche, ihre Irrationalität und Faktizität unberührt lassende Verbindung zwischen ihnen ein Milieu des scheinbaren Werdens geschaffen, wobei das wirkliche Thema der Geschichte, das Entstehen und Vergehen erst recht in der Nacht der Unver-ständlichkeit versinkt. Denn bei der Reduzierung auf Quantitäten, die nicht nur zwischen den Grundelementen des Prozesses, sondern zwischen seinen einzelnen Stadien vollzogen werden muß, wird übersehen, daß dabei allerdings der Schein einer Allmählichkeit des Überganges entsteht. »Aber die Allmählichkeit betrifft bloß das Äußerliche der Veränderung, nicht das Qualitative derselben; das vorhergehende quantitative Verhältnis, das dem folgenden unendlich nahe ist, ist noch ein anderes qualitatives Dasein… Man sucht sich gern durch die Allmählichkeit des Übergangs eine Veränderung *begreiflich* zu machen; aber vielmehr ist die Allmählichkeit gerade die bloß gleichgültige Änderung, das Gegenteil der qualitativen. In der Allmählichkeit ist vielmehr der Zusammenhang der beiden Realitäten — sie werden als Zustände oder als selbständige Dinge genommen — aufgehoben; es ist gesetzt, daß… eine der andern schlechthin äußerlich ist; hiermit wird gerade das, was zum *Begreifen* nötig ist, wenn auch noch so wenig dazu erfordert wird, entfernt… Es wird damit das Entstehen und Vergehen überhaupt aufgehoben, oder das *Ansich,* das Innere, in welchem etwas vor seinem Dasein ist, in eine *Kleinheit des äußerlichen Daseins* verwandelt, und der wesentliche oder der Begriffsunterschied in einen äußerlichen bloßen Größenunterschied[125].« Das Hinausgehen über die Unmittelbarkeit der Empirie und ihre ebenso bloß unmittelbaren rationalistischen Spiegelungen darf sich also zu keinem Versuch, über die Immanenz des (gesellschaftlichen) Seins hinauszugehen, steigern, wenn dieses falsche Transzendieren nicht die Unmittelbarkeit der Empirie mit allen ihren unlösbaren Fragen in einer philosophisch sublimierten Weise noch einmal fixieren und verewigen soll. Das Hinausgehen über die Empirie kann im Gegenteil nur soviel bedeuten, daß die Gegenstände der Empirie selbst als Momente der Totalität, d. h. als Momente der sich geschichtlich umwälzenden Gesamtgesellschaft erfaßt und verstanden werden. Die Kategorie der Vermittlung als methodischer Hebel zur Überwindung der bloßen Unmittelbarkeit der Empirie ist also nichts von außen (subjektiv) in die Gegenstände Hineingetragenes, ist kein Werturteil oder Sollen, das ihrem Sein gegenüberstände, *sondern ist das Offenbarwerden ihrer eigentlichen, objektiven, gegenständlichen Struktur selbst.* Diese kann aber erst infolge des Aufgebens der falschen Einstellung des bürgerlichen Denkens an den Gegenständen zum Vorschein kommen und ins Bewußtsein gehoben werden. Denn die Vermittlung wäre unmöglich, wenn nicht bereits das empirische Dasein der Gegenstände selbst ein vermitteltes wäre, das nur darum und insofern den Schein der Unmittelbarkeit erhält, als einerseits das Bewußtsein der Vermittlung fehlt, andererseits die Gegenstände (eben deshalb) aus dem Komplex ihrer wirklichen Bestimmungen gerissen und in eine künstliche Isolation gebracht worden sind[126].

Dabei darf aber nicht vergessen werden, daß dieser Prozeß der Isolierung der Gegenstände ebenfalls nichts Zufälliges oder Willkürliches ist. Wenn die richtige Erkenntnis die falschen Trennungen der Gegenstände (und ihre noch falschere

---

[125] Ebenda, 432-435. Es ist das Verdienst Plechanows, bereits 1891 auf die Wichtigkeit dieser Seite von Hegels Logik für den Unterschied von Evolution und Revolution hingewiesen zu haben (Neue Zeit x/r, 280 ff.). Bedauerlicherweise hat er dabei keine theoretische Nachfolge gefunden.

[126] Vgl. über die methodische Seite dieser Frage vor allem den ersten Teil der Religionsphilosophie Hegels. Speziell xi, 158-159. »Es gibt kein unmittelbares Wissen. Unmittelbares Wissen ist, *wo wir das Bewußtsein* der Vermittlung nicht haben, vermittelt aber ist es.« Ähnlich in der Vorrede zur Phänomenologie: »Nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sidi selbst — nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche, oder *unmittelbare* als solche ist das Wahre.« Werke II, 15.

Verknüpfung, vermittelst abstrakter Reflexionsbestimmungen) aufhebt, so bedeutet diese Korrektur viel mehr als ein bloßes Richtigstellen einer falschen oder unzulänglichen wissenschaftlichen Methode, als den Ersatz einer Hypothese durch eine besser funktionierende. Es gehört vielmehr gerade so zum sozialen Wesen der Gegenwart, daß ihre gegenständliche Form auf diese Weise gedanklich verarbeitet wird, wie der gegenständliche Ausgangspunkt dieser Verarbeitungen selbst. Wenn also der Standpunkt des Proletariats dem der bürgerlichen Klasse gegenübergestellt wird, so fordert das proletarische Denken keineswegs eine tabula rasa, ein »voraussetzungsloses« Neuanfangen für das Begreifen der Wirklichkeit, wie dies das bürgerliche Denken den feudalen Formen des Mittelalters gegenüber — wenigstens der Grundtendenz nach — getan hat. Gerade weil sein praktisches Ziel eine *grundlegende* Umwälzung der Gesamtgesellschaft ist, faßt es die bürgerliche Gesellschaft, zusammen mit ihren gedanklichen, künstlerischen usw. Bearbeitungen, als *Ausgangspunkt* der Methode auf. Die methodologische Funktion der Vermittlungskategorien besteht darin, daß durch ihre Hilfe jene immanenten Bedeutungen, die den Gegenständen der bürgerlichen Gesellschaft notwendig zukommen, die aber ihrer unmittelbaren Erscheinung in der bürgerlichen Gesellschaft und dementsprechend ihren gedanklichen Spiegelungen im bürgerlichen Denken ebenso notwendig fehlen, objektiv wirksam werden und darum ins Bewußtsein des Proletariats gehoben werden können. D. h. es ist gerade so wenig ein Zufall wie ein rein theoretisch-wissenschaftliches Problem, daß das Bürgertum theoretisch in der Unmittelbarkeit stecken bleibt, während das Proletariat darüber hinausgeht. In dem Unterschied dieser beiden theoretischen Einstellungen drückt sich vielmehr die Verschiedenheit des gesellschaftlichen Seins beider Klassen aus. Freilich ist die Erkenntnis, die sich vom Standpunkt des Proletariats ergibt, die objektiv wissenschaftlich höhere; liegt doch in ihr methodisch die Auflösung jener Probleme, um die die größten Denker der bürgerlichen Epoche vergeblich gerungen haben, sachlich die adäquate geschichtliche Erkenntnis des Kapitalismus, die für das bürgerliche Denken unerreichbar bleiben muß. Jedoch diese objektive Abstufung an Erkenntniswert der Methoden erweist sich einerseits wiederum als gesellschaftlich-geschichtliches Problem, als notwendige Folge der von den beiden Klassen repräsentierten Typen der Gesellschaft und ihrer geschichtlichen Abfolge, so daß demzufolge das »Falsche«, das »Einseitige« der bürgerlichen Geschichtsauffassung als notwendiges Moment in dem methodischen Aufbau der gesellschaftlichen Erkenntnis erscheint[127]. Andererseits erweist es sich, daß jede Methode notwendig mit dem Sein der betreffenden Klasse verbunden ist. Für die Bourgeoisie steigt ihre Methode unmittelbar aus ihrem gesellschaftlichen Sein empor und darum haftet die bloße Unmittelbarkeit als äußerliche aber eben deshalb unüberwindliche Schranke ihrem Denken an. Dagegen gilt es für das Proletariat, diese Schranke der Unmittelbarkeit *am Ausgangspunkt,* im Moment der Einnahme seines Standpunktes innerlich zu überwinden. Und da die dialektische Methode ihre eigenen wesentlichen Momente stets neu produziert und reproduziert, da ihr Wesen das Leugnen einer geradlinigen, glatten Gedankenentwicklung ist, stellt sich dieses Problem des Ausgangspunktes dem Proletariate bei jedem Schritt sowohl der gedanklichen Erfassung der Wirklichkeit wie bei jedem praktisch-geschichtlichen Schritt *erneut* gegenüber. Für das Proletariat ist die Unmittelbarkeitsschranke eine innerliche Schranke geworden. Es

[127] Engels hat auch tatsächlich die Hcgelsche Lehre vom Falschen (am schönsten ausgeführt in der Vorrede zur Phänomenologie, Werke II, 30 ff.) akzeptiert. Vgl. z. B. die Kritik der Rolle des »Bösen« in der Geschichte. Feuerbach, 31 ff. Dies bezieht sich freilich bloß auf die wirklich originellen Vertreter des bürgerlichen Denkens. Epigonen, Eklektiker und bloße Preisfechter der Interessen der untergehenden Klasse gehören einer ganz anderen Betrachtung an.

hat sich damit dieses Problem klar gestellt; mit einem solchen Stellen der Frage ist aber bereits der Weg und die Möglichkeit zur Antwort gegeben[128].

Aber doch nur die Möglichkeit. Der Satz, von dem wir ausgegangen sind, daß das gesellschaftliche Sein in der kapitalistischen Gesellschaft für Bourgeoisie und Proletariat — unmittelbar — dasselbe ist, bleibt bestehen. Es kann aber nun hinzugefügt werden, daß dieses selbe Sein durch den Motor der Klasseninteressen die Bourgeoisie in dieser Unmittelbarkeit gefangen hält, während es das Proletariat darüber hinaustreibt. Denn im gesellschaftlichen Sein des Proletariats tritt der dialektische Charakter des Geschichtsprozesses, demzufolge der vermittelte Charakter eines jeden Moments, das seine Wahrheit, seine echte Gegenständlichkeit erst in der vermittelten Totalität erhält, unabweisbarer zu Tage. Für das Proletariat ist es die Frage von Gedeihen oder Verderben, sich über das dialektische Wesen seines Daseins bewußt zu werden, während die Bourgeoisie die dialektische Struktur des Geschichtsprozesses im Alltagsleben mit den abstrakten Reflexionskategorien der Quantifizierung, des unendlichen Progresses usw. verdeckt, um dann in den Momenten des Umschlags unvermittelte Katastrophen zu erleben. Dies beruht — wie gezeigt wurde — darauf, daß für die Bourgeoisie Subjekt und Objekt des Geschichtsprozesses und des gesellschaftlichen Seins stets in gedoppelter Gestalt erscheinen: bewußtseinsmäßig steht das einzelne Individuum als erkennendes Subjekt der ungeheuren und nur in kleinen Ausschnitten erfaßbaren objektiven Notwendigkeit des gesellschaftlichen Geschehens gegenüber, während in der Realität gerade das bewußte Tun und Lassen des Individuums auf die Objektseite eines Prozesses gelangt, dessen Subjekt (die Klasse) nicht zur Bewußtheit erweckt werden kann, das dem Bewußtsein des — scheinbaren — Subjekts, des Individuums stets transzendent bleiben muß. Subjekt und Objekt des Gesellschaftsprozesses stehen also hier bereits im Verhältnis der dialektischen Wechselwirkung. Indem sie aber stets starr gedoppelt und einander äußerlich erscheinen, bleibt diese Dialektik unbewußt, und die Gegenstände bewahren ihren zweiheitlichen und deshalb starren Charakter. Diese Starrheit kann sich nur katastrophal lösen, um dann sogleich einer ebenso starren Struktur den Platz abzutreten. Diese unbewußte und darum prinzipiell un-beherrschbare Dialektik »bricht hervor in dem Geständnis naiver Verwunderung, wenn bald als gesellschaftliches Verhältnis erscheint, was sie eben plump als Ding festzuhalten meinten, und dann wieder als Ding sie neckt, was sie kaum als gesellschaftliches Verhältnis fixiert hatten«[129].

Für das Proletariat gibt es diese gedoppelte Gestalt seines gesellschaftlichen Seins nicht. Es erscheint vorerst als reines und bloßes *Objekt* des gesellschaftlichen Geschehens. In allen Momenten des Alltagslebens, in denen der einzelne Arbeiter sich selbst als Subjekt seines eigenen Lebens vorzukommen scheint, zerreißt ihm die Unmittelbarkeit seines Daseins diese Illusion. Sie herrscht ihm die Erkenntnis auf, daß seine elementarsten Bedürfnisbefriedigungen, »die individuelle Konsumtion des Arbeiters ein Moment der Produktion und Reproduktion des Kapitals bleibt, ob sie innerhalb oder außerhalb der Werkstatt, Fabrik usw., innerhalb oder außerhalb des Arbeitsprozesses vorgeht, ganz wie die Reinigung der Maschine, ob sie während des Arbeitsprozesses oder bestimmter Pausen desselben geschieht[130]«. Die Quantifizierung der Gegenstände, ihr Bestimmtsein von abstrakten Reflexionskategorien kommt im Leben des Arbeiters unmittelbar als ein Abstraktionsprozeß zum Vorschein, der an ihm selbst vollzogen wird, der seine Arbeitskraft von ihm abtrennt und ihn dazu nötigt, diese als eine ihm gehörende Ware zu verkaufen. Und indem er diese seine einzige Ware

[128] Über diesen Unterschied zwischen Proletariat und Bourgeoisie vgl. den Aufsatz »Klassenbewußtsein«.

[129] Zur Kritik der politischen Ökonomie, n.

[130] Kapital I, 535.

verkauft, fügt er sie (und da seine Ware von seiner physischen Person unabtrennbar ist: sich selbst) in einen mechanisch-rationell gemachten Teilprozeß ein, den er unmittelbar fertig, abgeschlossen und auch ohne ihn funktionierend vorfindet, worin er als eine rein auf abstrakte Quantität reduzierte Nummer, als ein mechanisiertes und rationalisiertes Datailwerkzeug eingefügt ist.

Damit ist für den Arbeiter der verdinglichte Charakter der unmittelbaren Erscheinungsweise der kapitalistischen Gesellschaft auf die äußerste Spitze getrieben. Es ist richtig: auch für den Kapitalisten ist diese Verdoppelung der Persönlichkeit, dieses Zerreißen des Menschen in ein Element der Warenbewegung und in einen (objektiv-ohnmächtigen) Zuschauer dieser Bewegung vorhanden[131]. Sie nimmt aber für sein Bewußtsein notwendig die Form einer -freilich objektiv scheinbaren — Tätigkeit, einer Auswirkung seines Subjekts auf. Dieser Schein verdeckt für ihn den waren Tatbestand, während für den Arbeiter, dem dieser innere Spielraum einer Scheintätigkeit verwehrt ist, das Zerrissensein seines Subjekts die brutale Form seiner — der Tendenz nach - schrankenlosen Versklavung bewahrt. Er ist deshalb gezwungen, sein Zur-warewerden, sein Auf-reine-Quantität-Reduziertsein als Objekt des Prozesses zu erleiden.

Gerade dadurch wird er aber über die Unmittelbarkeit dieses Zustandes hinausgetrieben. Denn »die Zeit ist«, sagt Marx[132], »der Raum der menschlichen Entwicklung«. Die quantitativen Unterschiede der Ausbeutung, die für den Kapitalisten die unmittelbare Form von quantitativen Bestimmungen der Objekte seiner Kalkulation haben, müssen für den Arbeiter als die entscheidenden, qualitativen Kategorien seiner ganzen physischen, geistigen, moralischen usw. Existenz erscheinen. Das Umschlagen der Quantität in Qualität ist nicht nur, wie es in der Hegelschen Naturphilosophie und ihr folgend im »Anti-Dühring« von Engels dargestellt wird, ein bestimmtes Moment des dialektischen Entwicklungsprozesses. Sondern darüber hinaus, wie wir es an der Hand der Logik Hegels soeben ausgeführt haben, das Hervortreten der echten Gegenstandsform des Seins, das Zerreißen jener verwirrenden Re-flexionsbestimmungen, die die echte Gegenständlichkeit auf der Stufe eines bloß unmittelbaren, unbeteiligten, kontemplativen Verhaltens entstellt haben. Gerade im Problem der Arbeitszeit tritt es kraß zu Tage, daß die Quantifizierung eine verdinglichende und verdinglichte Hülle ist, die sich über das wahre Wesen der Objekte verbreitet, die nur insofern überhaupt als objektive Form der Gegenständlichkeit gelten kann, als das Subjekt, das zu dem Gegenstand in kontemplativer oder (scheinbar) praktischer Beziehung steht, an dem Wesen des Gegenstandes nicht interessiert ist. Wenn Engels[133] den Übergang des Wassers aus dem flüssigen in den erstarrten bzw. in den luftförmigen Zustand als Beispiel für das Umschlagen der Quantität in Qualität anführt, so ist das Beispiel richtig in bezug auf diese Übergangspunkte. Es wird aber bei dieser Einstellung vernachlässigt, daß auch jene Übergänge, die hier als rein quantitative erscheinen, sofort einen qualitativen Charakter annehmen, wenn der Gesichtspunkt geändert wird. (Man denke, um ein recht triviales Beispiel zu geben, an die Trinkbarkeit des Wassers, wo ebenfalls »quantitative« Veränderungen an einem Punkt einen qualitativen Charakter annehmen usw.) Noch deutlicher wird aber diese Lage, wenn wir das von Engels angeführte Beispiel aus dem »Kapital« methodisch betrachten. Es handelt sich da um die quantitative Größe, die auf

---

[131] Darauf beruhen kategoriell alle sogenannten Abstinenztheorien. Hierher gehört vor allem die von Max Weber hervorgehobene Bedeutung der »innerweltlichen Askese« für die Entstehung des »Geistes« des Kapitalismus. Auch Marx stellt diesen Tatbestand fest, wenn er hervorhebt, daß für den Kapitalisten »sein eigener Privatkonsum als Raub an der Akkumulation seines Kapitals gilt, wie in der italienischen Buchhaltung Privatausgaben auf der Debetseite des Kapitalisten gegen das Kapital figurieren«. Kapital i, 556

[132] Lohn, Preis und Profit, 40.

[133] Anti-Dühring, 127.

einer bestimmten Stufe der Produktion nötig ist, damit eine Wertsumme sich in Kapital verwandeln könne; an dieser Grenze, sagt Marx[134], schlägt die Quantität in Qualität um. Wenn wir nun diese beiden Reihen von möglichen quantitativen Veränderungen und ihrem Umschlagen in Qualität (das Wachsen oder Abnehmen dieser Wertsumme und die Steigerung oder Senkung der Arbeitszeit) vergleichen, so ist es klar, daß es sich im ersten Fall tatsächlich bloß um eine — nach Hegels Wort -»Knotenlinie der Maßverhältnisse« handelt, während im zweiten Fall *jede* Veränderung ihrem inneren Wesen nach eine qualitative ist, deren quantitative Erscheinungsform dem Arbeiter zwar von seiner gesellschaftlichen Umwelt aufgezwungen wird, deren Wesen jedoch für ihn gerade in ihrer qualitativen Beschaffenheit besteht. Die doppelte Erscheinungsform kommt offenbar daher, daß für den Arbeiter die Arbeitszeit nicht nur die Objektsform seiner verkauften Ware, der Arbeitskraft ist (als diese Form ist das Problem auch für ihn ein Austauschen von Äquivalenten, also ein quantitatives Verhältnis), sondern zugleich die bestimmende Existenzform seines Daseins als Subjekt, als Mensch.

Damit ist aber die Unmittelbarkeit und ihre methodische Folge: das starre Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt noch keineswegs gänzlich überwunden. Das Problem der Arbeitszeit zeigt zwar — gerade weil dabei die Verdinglichung ihren Höhepunkt erreicht — die Tendenz auf, die das proletarische Denken über diese Unmittelbarkeit notwendig hinaustreibt. Denn einerseits ist der Arbeiter in seinem gesellschaftlichen Sein unmittelbar *vollständig* auf die Seite des Objekts gestellt: er erscheint sich unmittelbar als Gegenstand und nicht als Aktor des gesellschaftlichen Arbeitsprozesses. Andererseits ist aber diese Objektsrolle schon an sich nicht mehr rein unmittelbar. D. h. die Verwandlung des Arbeiters in ein bloßes Objekt des Produktionsprozesses wird durch die Art der kapitalistischen Produktion (im Gegensatz zu Sklaverei und Hörigkeit), dadurch, daß der Arbeiter seine Arbeitskraft seiner Gesamtpersönlichkeit gegenüber zu objektivieren und sie als ihm gehörige Ware zu verkaufen gezwungen ist, zwar objektiv zustande gebracht. Durch die Spaltung jedoch, die gerade hier zwischen Objektivität und Subjektivität in dem sich als Ware objektivierenden Menschen entsteht, wird diese Lage zugleich des Bewußtwerdens fähig gemacht. In früheren, naturwüchsigeren gesellschaftlichen Formen ist die Arbeit »unmittelbar als Funktion eines Gliedes des Gesellschaftsorganismus«[135] bestimmt; in Sklaverei und Hörigkeit erscheinen die Herrschaftsformen als »unmittelbare Triebfeder des Produktionsprozesses«, wodurch es den Arbeitenden, die mit ihrer ungeteilten Gesamtpersönlichkeit in solchen Zusammenhängen stecken, unmöglich gemacht wird, zum Bewußtsein über ihre gesellschaftliche Lage zu gelangen. Dagegen ist »die Arbeit, die sich im Tauschwert darstellt, vorausgesetzt als Arbeit des vereinzelten Einzelnen. Gesellschaftlich wird sie dadurch, daß sie die Form ihres unmittelbaren Gegenteils, die Form der abstrakten Allgemeinheit annimmt.«

Hier zeigen sich jene Momente, die das gesellschaftliche Sein des Arbeiters und seine Bewußtseinsformen dialektisch machen und dadurch über die bloße Unmittelbarkeit hinaustreiben, bereits deutlicher und konkreter. Vor allem kann sich der Arbeiter über sein gesellschaftliches Sein nur dann bewußt werden, wenn er über sich selbst als Ware bewußt wird. Sein unmittelbares Sein stellt ihn — wie gezeigt wurde — als reines und bloßes Objekt in den Produktionsprozeß ein. Indem sich diese Unmittelbarkeit als Folge von mannigfaltigen Vermittlungen erweist, indem es klar zu werden beginnt, was alles diese Unmittelbarkeit voraussetzt, beginnen die fetischistischen Formen der Warenstruktur zu zerfallen: der Arbeiter erkennt sich selbst und seine eigenen

[134] Kapital I, 272-273.

[135] Zur Kritik der politischen Ökonomie, XL-XLI

Beziehungen zum Kapital in der Ware. Soweit er noch praktisch unfähig ist, sich über diese Objektsrolle zu erheben, ist sein Bewußtsein: *das Selbstbewußtsein der Ware;* oder anders ausgedrückt: die Selbsterkenntnis, die Selbstenthüllung der auf Warenproduktion, auf Warenverkehr fundierten kapitalistischen Gesellschaft. Dieses Hinzutreten des Selbstbewußtseins zur Warenstruktur bedeutet aber etwas prinzipiell und qualitativ anderes, als was man sonst Bewußtsein »über« einen Gegenstand zu nennen pflegt. Nicht nur weil es ein Selbstbewußtsein ist. Denn dieses könnte — wie z. B. in der wissenschaftlichen Psychologie -sehr wohl dennoch ein Bewußtsein »über« einen Gegenstand sein, das bloß, ohne die Art der Beziehung von Bewußtsein und Gegenstand und dementsprechend die Art der so erlangten Erkenntnis zu verändern, »zufällig« sich selbst zum Gegenstand erwählt. Woraus dann notwendig folgt, daß die Wahrheitskriterien für eine so entstehende Erkenntnis genau dieselben sein müssen, wie die für eine über »fremde« Gegenstände. Auch wenn etwa ein antiker Sklave, ein instrumentum vocale, zur Erkenntnis seines Selbst als Sklaven gelangt, bedeutet dies keine Selbsterkenntnis in diesem Sinne: er kann damit auch bloß zur Erkenntnis eines Gegenstandes gelangender »zufällig« er selbst ist. Zwischen einem »denkenden« und einem »unbewußten« Sklaven ist objektiv-gesellschaftlich kein entscheidender Unterschied, ebensowenig wie zwischen der Möglichkeit eines Sklaven, über seine eigene gesellschaftliche Lage bewußt zu werden und zwischen der Erkenntnismöglichkeit eines »Freien« über die Sklaverei. Die starre erkenntnistheoretische Verdoppelung von Subjekt und Objekt und damit die struktive Unberührtheit des adäquat erkannten Objekts vom erkennenden Subjekt bleibt dabei unverändert.

Die Selbsterkenntnis des Arbeiters als Ware ist aber bereits als Erkenntnis: praktisch. D. h. *diese Erkenntnis vollbringt eine gegenständliche, struktive Veränderung am Objekt ihrer Erkenntnis.* Der objektive Spezialcharakter der Arbeit als Ware, ihr »Gebrauchswert« (ihre Fähigkeit, ein Mehrprodukt zu liefern), der wie jeder Gebrauchswert in den quantitativen Tauschkategorien des Kapitalismus spurlos untertaucht, erwacht in diesem Bewußtsein, durch dieses Bewußtsein *zur gesellschaftlichen Wirklichkeit.* Der Spezialcharakter der Arbeit als Ware, ohne dieses Bewußtsein ein unerkanntes Triebrad der ökonomischen Entwicklung, objektiviert sich selbst durch dieses Bewußtsein. Indem aber die spezifische Gegenständlichkeit dieser Warenart, daß sie unter dinglicher Hülle eine Beziehung zwischen Menschen, unter der quantifizierenden Kruste ein qualitativer, lebendiger Kern ist, zum Vorschein kommt, kann der auf die Arbeitskraft als Ware fundierte Fetischcharakter *einer jeden Ware* enthüllt werden: in jeder tritt ihr Kern, die Beziehung zwischen Menschen als Faktor in die gesellschaftliche Entwicklung ein.

Freilich ist all dies in der dialektischen Entgegengesetztheit von Quantität und Qualität, die uns in der Frage der Arbeitszeit entgegentrat, nur implizite enthalten. D. h. die Entgegensetzung mit allen Bestimmungen, die aus ihr folgen, ist nur der *Beginn* jenes komplizierten Vermittlungsprozesses, dessen Ziel die Erkenntnis der Gesellschaft als geschichtlicher Totalität ist. Die dialektische Methode unterscheidet sich vom bürgerlichen Denken nicht bloß darin, daß sie allein zur Erkenntnis der Totalität befähigt ist, sondern diese Erkenntnis ist nur darum möglich, weil die Beziehung des Ganzen zu den Teilen eine prinzipiell andere geworden ist, wie für das Denken in Reflexionsbestimmungen. Kurz gesagt: das Wesen der dialektischen Methode besteht - von diesem Gesichtspunkt aus gesehen — darin, daß in jedem dialektisch richtig erfaßten Moment die ganze Totalität enthalten, daß aus jedem Moment die ganze Methode zu entwickeln ist[136]. Es ist oft — und mit einem gewissen Recht — hervorgehoben worden,

[136] So schreibt Marx (22. VI. 1867) an Engels: »Die Herren Ökonomen haben bisher das höchst Einfache

daß das berühmte Kapitel der Hegeischen Logik über Sein, Nichtsein und Werden die ganze Philosophie Hegels enthält. Man könnte — vielleicht mit ebensoviel Recht — sagen, daß das Kapital über den Fetischcharakter der Ware den ganzen historischen Materialismus, die ganze Selbsterkenntnis des Proletariats als Erkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft (und die der früheren Gesellschaften als Stufen zu ihr) in sich verbirgt.

Daraus folgt selbstredend keineswegs, daß die Entwicklung des Ganzen in seiner inhaltlichen Fülle damit überflüssig gemacht worden wäre. Im Gegenteil. Hegels Programm: das Absolute, das Erkenntnisziel seiner Philosophie als *Resultat* aufzufassen, besteht für den veränderten Gegenstand der Erkenntnis des Marxismus im gesteigerten Maße, da der dialektische Prozeß hier als mit der geschichtlichen Entwicklung selbst identisch gefaßt wird. Worauf es bei dieser methodischen Feststellung ankommt, ist bloß der struktive Tatbestand, daß das einzelne Moment kein Stück eines mechanischen Ganzen ist, das aus solchen Stücken zusammengelegt werden könnte (aus welcher Auffassung wiederum die Auffassung der Erkenntnis als unendlichen Pro-gresses folgen würde), sondern daß im einzelnen Moment die Möglichkeit steckt, aus ihm heraus die ganze inhaltliche Fülle der Totalität zu entwickeln.Jedoch bloß: wenn das Moment als Moment festgehalten, d. h. als Durch-gangspunkt zur Totalität erfaßt wird; wenn jene Bewegung über die Unmittelbarkeit hinaus, die das Moment — das an sich nichts weiter war als ein dar hervorgetretener Widerspruch zweier Reflexionsbestimmungen — zum Moment des dialektischen Prozesses gemacht hat, nicht zu einem Stillstand, zu einer neuen Unmittelbarkeit erstarrt.

Diese Reflexion führt zu unserem konkreten Ausgangspunkt zurück. In der oben angedeuteten Marxschen Bestimmung der kapitalistischen Arbeit sind wir dem Gegensatz des vereinzelten Einzelnen zu der abstrakten Allgemeinheit, worin ihm die Beziehung seiner Arbeit zur Gesellschaft vermittelt wurde, begegnet. Und auch dabei muß wieder festgehalten werden: wie in jeder unmittelbar-abstrakten Gegebenheitsform des Seins sind hier Bourgeoisie und Proletariat wiederum unmittelbar einander ähnlich gestellt. Aber auch hier zeigt es sich, daß, während die Bourgeoisie durch ihre Klassenlage in ihrer Unmittelbarkeit festgehalten wird, wird das Proletariat durch die — ihm spezifische — Dialektik seiner Klassenlage darüber hinausgetrieben. Die Verwandlung aller Gegenstände in Waren, ihre Quantifizierung zu fetischistischen Tauschwerten ist nicht nur ein intensiver Prozeß, der auf jede Gegenständlichkeitsform des Lebens in dieser Richtung einwirkt (wie wir dies beim Problem der Arbeitszeit feststellen konnten), sondern zugleich und in einer hiervon unabtrennbaren Weise die extensive Ausbreitung dieser Formen auf das Ganze des gesellschaftlichen Seins. Für den Kapitalisten bedeutet nun diese Seite des Prozesses eine Steigerung der Quantität der Objekte seiner Kalkulation und Spekulation. So weit dieser Prozeß für ihn den Schein eines qualitativen Charakters annimmt, so liegt dieser qualitative Akzent in der Richtung auf eine zunehmende Steigerung der Rationalisierung, der Mechanisierung, der Quantifizierung der sich ihm gegenüberstellenden Welt (Unterschied der Herrschaft des Handelskapitals von der des Industriekapitals, Kapitalisierung der Landwirtschaft usw.). Es eröffnet sich die Perspektive -allerdings von »irrationellen« Katastrophen hie und da jäh unterbrochen

übersehen, daß die Form: 20 Ellen Leinwand = ein Rock nur die unentwickelte Basis von 20 Ellen Leinwand = 2 Pfund Sterling, daß also die *einfachste Warenform,* worin ihr Wert noch nicht das Verhältnis zu allen anderen Waren, sondern nur als *Unterschiedenes* von ihrer eigenen Naturalform ausgedrückt ist, *das ganze Geheimnis der Geldform* und damit, in nuce, *alle bürgerlichen Formen des Arbeitsprodukts* enthält.« Briefwechsel III, 383. Vgl. darüber auch die meisterhafte Analyse des Unterschieds vom Tauschwert und Preis in »Zur Kritik der politischen Ökonomie«, wo ausgeführt wird, daß in diesem Unterschied »alle Ungewitter, die der Ware im wirklichen Zirkulationsprozeß drohen, konzentriert sind«. 52 ff.

-auf einen unendlichen Progreß, der zu einer vollendeten kapitalistischen Durchrationalisierung des gesamten gesellschaftlichen Seins führt.

Für das Proletariat dagegen bedeutet »derselbe« Prozeß: *seine eigene Entstehung als Klasse.* In beiden Fällen handelt es sich um ein Umschlagen der Quantität in Qualität. Man muß nur die Entwicklung vom mittelalterlichen Handwerk über einfache Kooperation, Manufaktur usw. zur modernen Fabrik verfolgen, um klar zu sehen, wie stark hier — auch für die Bourgeoisie -qualitative Unterschiede als Meilensteine auf dem Entwicklungsweg vorhanden sind. Der Klassensinn dieser Veränderungen besteht aber für die Bourgeoisie gerade in der ständigen Rückverwandlung der neu erklommenen qualitativen Stufe auf ein quantifiziertes Niveau der weiteren rationellen Kalkulierbarkeit. Dagegen besteht der Klassensinn »derselben« Entwicklung für das Proletariat in der so zustande gebrachten *Aufhebung der Vereinzelung,* in dem Bewußtwerden des gesellschaftlichen Charakters der Arbeit, in der Tendenz, die abstrakte Allgemeinheit der Erscheinungsform des gesellschaftlichen Prinzips immer mehr zu konkretisieren und zu überwinden. Hier wird es auch verständlich, weshalb das Zur-Ware-Werden der von der Gesamtpersönlichkeit des Menschen abgetrennten Leistung nur im Proletariate zu einem revolutionären Klassenbewußtsein erwächst. Wir haben zwar im ersten Abschnitt gezeigt, daß die Grundstruktur der Verdinglichung sich für alle gesellschaftlichen Formen des modernen Kapitalismus nachweisen läßt (Bureaukratie). Jedoch diese Struktur tritt nur im Arbeitsverhältnis des Proletariers ganz klar und des Bewußtwerdens fähig zutage. Vor allem besitzt seine Arbeit schon in ihrem unmittelbaren Gegebensein die nackte und abstrakte Form der Ware, während in den anderen Formen diese Struktur hinter einer Fassade der »geistigen Arbeit«, der »Verantwortung« usw. (manchmal hinter den Formen des »Patriarchalismus«) versteckt ist; und je tiefer die Verdinglichung in die »Seele« des seine Leistung als Ware Verkaufenden reicht, desto täuschender wird dieser Schein (Journalismus). Dieser objektiven Verstecktheit der Warenform entspricht subjektiv, daß der Verdinglichungs-prozeß, das Zur-Ware-Werden des Arbeiters ihn — solange er sich nicht bewußtseinsmäßig dagegen auflehnt — zwar annulliert, seine »Seele« verkümmert und verkrüppelt, jedoch gerade sein menschlich-seelisches Wesen nicht zur Ware verwandelt. Er kann sich also gegen dies sein Dasein innerlich vollkommen objektivieren, während der in der Bureaukratie usw. verdinglichte Mensch auch in jenen seinen Organen verdinglicht, mechanisiert, zur Ware wird, die die einzigen Träger seiner Auflehnung gegen diese Verdinglichung sein könnten. Auch seine Gedanken, Gefühle usw. werden in ihrem qualitativen Sein verdinglicht. »Es ist aber«, sagt Hegel[137], »weit schwerer, die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen, als das sinnliche Dasein.« Endlich nimmt diese Korruption auch objektive Formen an. Für den Arbeiter ist seine Stellung im Produktionsprozeß einerseits etwas Endgültiges, andererseits trägt sie die unmittelbare Form des Warencharakters an sich (die Unsicherheit der täglichen Marktschwankungen usw.). Während bei den sonstigen Formen sowohl der Schein einer Stabilität (Dienstpragmatik, Pension usw.) wie die -abstrakte — Möglichkeit eines *individuellen* Aufstiegs in die herrschende Klasse da ist. Damit wird hier ein »Standesbewußtsein« gezüchtet, das die Entstehung des Klassenbewußtseins wirksam zu verhindern geeignet ist. Die rein abstrakte Negativität im Dasein des Arbeiters ist also nicht nur die objektiv typischste Erscheinungsform der Verdinglichung, das struktive Vorbild für die kapitalistische Vergesellschaftung, sondern — eben deshalb — *subjektiv* der Punkt, wo diese Struktur ins Bewußtsein gehoben und auf diese Weise praktisch durchbrochen werden kann. »Die Arbeit«, sagt Marx[138], »hat aufgehört, als Bestimmung mit dem

---

[137] Wk. II, 27.

[138] Zur Kritik der politischen Ökonomie, XL-XLI.

Individuum in einer Besonderheit verwachsen zu sein«; es müssen nur die falschen Erscheinungsformen dieses Daseins in seiner Unmittelbarkeit aufgehoben werden, damit das eigene Dasein als Klasse für das Proletariat zum Vorschein komme.

3.

Gerade hier, wo am leichtesten der Schein entstehen könnte, als wäre dieser ganze Prozeß eine einfache »gesetzmäßige« Folge der Vereinigung vieler Arbeiter in großen Betrieben, der Mechanisierung und Uniformisierung des Arbeitsprozesses, der Nivellierung der Lebensbedingungen, kommt es sehr darauf an, den trügerischen Schein, der in dem einseitigen Hervorheben dieser Seite der Sache steckt, zu durchschauen. Ganz gewiß ist das oben Angeführte die *unerläßliche Vorbedingung* der Entwicklung des Proletariats zur Klasse; *ohne* diese Voraussetzungen wäre das Proletariat selbstverständlich niemals zur Klasse geworden, ohne ihre ständige Steigerung — wofür der Mechanismus der kapitalistischen Entwicklung sorgt — hätte es niemals die Bedeutung erlangt, die es heute zum ausschlaggebenden Faktor der Menschheitsentwicklung macht. Dennoch liegt kein Widerspruch darin, wenn festgestellt wird, daß es sich auch hier nicht um eine unmittelbare Beziehung handelt. Unmittelbar sind — nach den Worten des kommunistischen Manifestes — »diese Arbeiter, die sich stückweise verkaufen müssen, eine Ware wie jeder andere Handelsartikel«. Und dadurch, daß diese Ware die Möglichkeit besitzt, zu einem Bewußtsein über sich selbst als Ware zu gelangen, ist dieses Problem noch lange nicht erledigt. Denn das unvermittelte Bewußtsein der Ware ist, ihrer einfachen Erscheinungsform entsprechend, eben die abstrakte Vereinzelung und die bloß abstrakte bewußtseinsjenseitige Beziehung zu jenen Momenten, die sie gesellschaftlich machen. Ich will hier gar nicht die Fragen des Widerstreits von (unmittelbaren) Einzelinteressen und durch Erfahrung und Erkenntnis erlangten (vermittelten) Klasseninteressen, des Widerstreits von augenblicklich unmittelbaren und dauernd allgemeinen Interessen behandeln. Daß hier die Unmittelbarkeit verlassen werden muß, ist selbstverständlich. Versucht man hier dem Klassenbewußtsein eine unmittelbare Daseinsform zuzuschreiben, so gerät man unabwendbar in die Mythologie: ein rätselhaftes Gattungsbewußtsein (genau so rätselhaft wie die »Volksgeister« Hegels), dessen Beziehung zu dem und Wirkung auf das Bewußtsein des Einzelnen völlig unbegreifbar ist und durch eine mechanisch-naturalistische Psychologie noch unbegreifbarer wird, erscheint dann als Demiurg der Bewegung[139]. Andererseits ist das hier durch Erkenntnis der gemeinsamen Lage und der gemeinsamen Interessen erwachende und wachsende Klassenbewußtsein, abstrakt genommen, nichts für das Proletariat Spezifisches. Das Einzigartige seiner Lage beruht darauf, daß das Hinausgehen über die Unmittelbarkeit hier eine — gleichviel ob psychologisch bereits bewußte oder vorerst unbewußt bleibende — *Intention auf die Totalität* der Gesellschaft hat; daß es deshalb — seinem *Sinne* nach — nicht auf einer relativ höheren Stufe der wiederkehrenden Unmittelbarkeit stehen bleiben muß, sondern sich in einer ununterbrochenen Bewegung auf diese Totalität hin, also im dialektischen Prozeß der sich ständig aufhebenden Unmittelbarkeit befindet. Marx hat diese Seite des proletarischen Klassenbewußtseins sehr früh klar erkannt. In den Bemerkungen über den schlesischen Weberaufstand[140] hebt er als Wesenszeichen dieser Bewegung ihren

---

[139] So sagt Marx über die »Gattung« bei Feuerbach — und jede derartige Auffassung erhebt sich nicht im geringsten über Feuerbach, ja fällt oft genug hinter ihn zurück -, daß diese nur »als innere, stumme, die vielen Individuen bloß *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden« kann. vi. These.

[140] Nachlaß II, 54. Für uns ist hier allein die methodische Seite wichtig. Die von Meh-ring aufgeworfene Frage

»theoretischen und bewußten Charakter« hervor. Er findet im Weberlied eine »kühne Parole des Kampfes, worin Herd, Fabrik, Distrikt nicht einmal erwähnt werden, sondern das Proletariat sogleich seinen Gegensatz gegen die Gesellschaft des Privateigentums in schlagender, scharfer, rücksichtsloser, gewaltsamer Weise herausschreit«. Und die Aktion selbst zeigt ihren »überlegenen Charakter« darin, daß »während alle anderen Bewegungen sich zunächst nur gegen den Industrieherrn, den sichtbaren Feind, kehrten, kehrt sich diese Bewegung zugleich gegen den Bankier, den versteckten Feind«.

Man würde die methodische Bedeutung dieser Auffassung unterschätzen, wenn man in dem Verhalten, das Marx — mit Recht oder Unrecht — den Schlesischen Webern zuschrieb, bloß ihre Fähigkeit erblicken würde, statt der nächstliegenden Motive auch die raumzeitlich oder begrifflich ferneren in die den Handlungen zugrunde liegenden Erwägungen einzubeziehen. Dies allein kann man in den Handlungen fast aller geschichtlich aufgetretenen Klassen -freilich mehr oder weniger klar ausgeprägt — beobachten. Es kommt aber darauf an, was diese Entfernung von dem unmittelbar Gegebenen einerseits für die Struktur der so als Motive und Objekte des Handelns herangezogenen Gegenstände, andererseits für das die Handlung leitende Bewußtsein und seine Beziehung zum Sein bedeutet. Und hier zeigt sich sehr scharf der Unterschied des bürgerlichen Standpunkts vom proletarischen. Für das bürgerliche Denken bedeutet — wenn wie hier von den Problemen des Handelns die Rede ist — diese Entfernung wesentlich ein Einbeziehen von raumzeitlich entfernteren Gegenständen in die rationelle Kalkulation. Die Gedankenbewegung besteht aber wesentlich darin, diese als den naheliegenden gleichartig, d. h. ebenfalls als rationalisiert, quantifiziert, kalkulierbar aufzufassen. Die Auffassung der Erscheinungen in der Form von gesellschaftlichen »Naturgesetzen« bezeichnet eben nach Marx sowohl den Höhepunkt wie die »unüberschreit-bare Schranke« des bürgerlichen Denkens. Der Funktionswandel, den dieser Gesetzesbegriff im Laufe der Geschichte erfährt, stammt daher, daß er ursprünglich das Prinzip der Umwälzung der (feudalen) Wirklichkeit war, um dann, bei Bewahrung seiner Gesetzesstruktur, ein Prinzip der Konservierung der (bürgerlichen) Wirklichkeit zu werden. Jedoch auch die erste Bewegung war — gesellschaftlich betrachtet — unbewußt. Dagegen bedeutet diese »Entfernung«, dieses Hinausgehen über die Unmittelbarkeit für das Proletariat: *die Verwandlung der Gegenständlichkeit der Objekte des Handelns.* Dieser Verwandlung sind auf den ersten Anblick die raum-zeitlich nächstliegenden Gegenstände genau so unterworfen wie die ferner liegenden. Es zeigt sich aber alsbald, daß die so entstehende Umwandlung sich an ihnen noch sichtbarer und augenfälliger offenbart. Denn das Wesen der Veränderung besteht einerseits in der praktischen Wechselwirkung des erwachenden Bewußtseins mit den Gegenständen, aus denen es entsteht und *deren* Bewußtsein es ist, andererseits in dem Flüssigwerden, in dem zum Prozeßwerden jener Gegenstände, die hier als Momente der gesellschaftlichen Entwicklung, also als bloße Momente des dialektischen Ganzen begriffen werden. Und diese Bewegung geht, da ihr innerster Wesenskern praktisch ist, notwendigerweise vom Ausgangspunkt des Handelns selbst aus, erfaßt die unmittelbaren Objekte des Handelns am stärksten und entschiedensten, um durch ihre totale, strukturelle Umwälzung die Umwälzung des extensiven Ganzen ins Rollen zu bringen.

Die Wirkung der Kategorie der Totalität äußert sich nämlich lange bevor die vollständige Mannigfaltigkeit der Gegenstände von ihr durchleuchtet werden könnte. Sie kommt zur Geltung gerade darin, daß bei dem — sowohl inhaltlich wie

---

(ebd. 30), wieweit Marx die Bewußtheit des Weberaurstandes überschätzt hat, gehört nicht hierher. *Methodisch* hat er das Wesen der Entwicklung des revolutionären Klassenbewußtseins im Proletariate auch hier vollendet charakterisiert, und seine späteren Anschauungen (Manifest, Brumairc usw.) über den Unterschied von bürgerlicher und proletarischer Revolution bewegen sich durchaus in der hier angebahnten Richtung.

bewußtseinsmäßig — in der Beziehung auf einzelne Objekte aufzugehen scheinenden Handeln doch diese Intention auf Veränderung des Ganzen vorhanden ist, daß das Handeln — seinem objektiven Sinne nach — auf die Veränderung des Ganzen gerichtet ist. Was wir früher noch rein methodologisch über die dialektische Methode festgestellt haben, daß ihre einzelnen Momente und Elemente die Struktur des Ganzen an sich tragen, zeigt sich hier in einer konkreteren, klarer aufs Praktische gerichteten Form. Da das Wesen der geschichtlichen Entwicklung objektiv dialektisch ist, kann diese Art des Erfassens der Veränderung der Wirklichkeit bei jedem entscheidenden Übergang beobachtet werden. Lange bevor die Menschen sich über das Vergehen einer bestimmten Wirtschaftsform und der mit ihr verknüpften sozialen, juristischen usw. Formen klar werden könnten, tritt der offenbar gewordene Widerspruch an den Gegenständen ihres täglichen Handelns klar zutage. Wenn etwa die Theorie der Tragödie von Aristoteles bis zu den Theoretikern der Corneille-Zeit und ihre Praxis im Laufe der Gesamtentwicklung die Familienkonflikte als die geeignetesten Stoffe zur Tragödie betrachtet, so steht hinter dieser Auffassung — abgesehen von dem technischen Vorzug der Konzentration der Vorgänge, die dadurch erreicht wird — das Gefühl, daß die großen gesellschaftlichen Umwälzungen sich hier in einer sinnlich-praktischen Deutlichkeit offenbaren, die ihre klare Gestaltung möglich macht, während das Erfassen ihres Wesens, das Begreifen ihrer Gründe und ihrer Bedeutung im Gesamtprozeß subjektiv wie objektiv gleich unmöglich ist. So geben uns Aischylos[141] oder Shakespeare in ihren Familiengemälden so tiefgreifende undrichtige Bilder von den gesellschaftlichen Umwälzungen ihrer Zeit, daß es uns erst jetzt mit der Hilfe des historischen Materialismus überhaupt möglich geworden ist, dieser bildnerischen Einsicht theoretisch nachzukommen. Die gesellschaftliche Lage und ihr entsprechend der Standpunkt des Proletariats geht aber in einer qualitativ entscheidenden Weise über das hier herangezogene Beispiel hinaus. Die Einzigartigkeit des Kapitalismus besteht gerade darin, daß er alle »Naturschranken« aufhebt und die Gesamtheit der Beziehungen der Menschen zueinander in rein gesellschaftliche verwandelt[142]. Das bürgerliche Denken, indem es, befangen in den fetischistischen Kategorien, die Auswirkungen dieser Beziehungen der Menschen zueinander zur festen Dinghaftigkeit erstarren läßt, muß gedanklich hinter der objektiven Entwicklung zurückbleiben. Die abstrakt-rationellen Reflexionskategorien, die den objektiv-unmittelbaren Ausdruck dieser — ersten — wirklichen Vergesellschaftung der ganzen menschlichen Gesellschaft bilden, erscheinen für das bürgerliche Denken als etwas Letztes, Unaufhebbares. (Darum steht das bürgerliche Denken zu ihnen stets in einem unmittelbaren Verhältnis.) Das Proletariat ist aber in den Brennpunkt dieses Prozesses der Vergesellschaftung gestellt. Diese Verwandlung der Arbeit in Ware entfernt einerseits alles »Menschliche« aus dem unmittelbaren Dasein des Proletariats, andererseits vertilgt dieselbe Entwicklung in steigendem Maße alles »Naturwüchsige«, jede direkte Beziehung zur Natur usw. aus den gesellschaftlichen Formen, so daß sich gerade in ihrer menschenfernen, ja unmenschlichen Objektivität der vergesellschaftete Mensch als ihr Kern enthüllen kann. Gerade in dieser Objektivierung, in dieser Rationalisierung und Versachlichung aller gesellschaftlichen Formen kommt der Aufbau der Gesellschaft aus Beziehungen der Menschen zueinander zum erstenmal klar zum Vorschein.

---

[141] Man denke an Bachofens Analyse der Orestie und ihre Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft. Daß der ideologisch befangene Bachofen auf der Stufe der richtigen Auslegung des Dramas stehen bleibt und nicht weiterzugehen imstande ist, beweist gerade die Richtigkeit der hier entwickelten Anschauungen.

[142] Vgl. darüber Marx' Analyse der industriellen Reservearmee und der Überbevölkerung. Kapital I, 597 ff.

Jedoch bloß, wenn zugleich daran festgehalten wird, daß diese Beziehungen zwischen Menschen nach Engels Worten »an Dinge gebunden« sind und als »Dinge erscheinen«; wenn keinen Augenblick vergessen wird, daß diese menschlichen Beziehungen nicht unmittelbare Beziehungen von Mensch zu Mensch sind, sondern typische Verhältnisse, in denen die objektiven Gesetze des Produktionsprozesses diese Beziehungen vermitteln, in denen diese »Gesetze« notwendig zu den unmittelbaren Erscheinungsformen der menschlichen Beziehungen werden. Daraus folgt erstens, daß der Mensch als Kern und Grund der versachlichten Beziehungen nur in der und durch die Aufhebung ihrer Unmittelbarkeit gefunden werden kann. Daß also stets von dieser Unmittelbarkeit, von den j verdinglichten Gesetzmäßigkeiten ausgegangen werden muß. Zweitens, daß diese Erscheinungsformen keineswegs bloße Gedankenformen, sondern Gegenständlichkeitsformen der gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaft sind. Ihre Aufhebung, wenn sie ihre wirkliche Aufhebung sein soll, kann also keine einfache Gedankenbewegung sein, sondern muß sich zu ihrer *praktischen* Aufhebung *als Lebensformen der Gesellschaft* erheben. Jede Erkenntnis, die reine Erkenntnis bleiben will, muß notwendigerweise in einer Wiederanerkennung dieser Formen münden. Drittens kann aber diese Praxis nicht von der Erkenntnis abgetrennt werden. Eine Praxis im Sinne des wahren Veränderns dieser Formen kann nur einsetzen, wenn sie nichts anderes sein will als das Zuendedenken, als das Bewußtwerden und Bewußtmachen der Bewegung, die die immanente Tendenz dieser Formen bildet. »Die Dialektik«, sagt Hegel[143], »ist dieses *immanente* Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen, sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation darstellt.« Der große Schritt, den der Marxismus als wissenschaftlicher Standpunkt des Proletariats hier über Hegel hinaus vollzieht, besteht darin, daß er die Reflexionsbestimmungen nicht als eine »ewige« Stufe des Erfassens der Wirklichkeit überhaupt, sondern als die notwendige Existential- und Denkform der bürgerlichen Gesellschaft, der Ver-dinglichung des Seins und des Denkens begreift und damit in der Geschichte selbst die Dialektik entdeckt. Die Dialektik wird also hier nicht in die Geschichte hineingetragen oder an der Hand der Geschichte erläutert (wie sehr oft bei Hegel), sondern sie wird vielmehr aus der Geschichte selbst als ihre notwendige Erscheinungsform auf dieser bestimmten Entwicklungsstufe *herausgelesen* und bewußt gemacht.

Der Träger dieses Bewußtseinsprozesses ist aber viertens das Proletariat. Indem sein Bewußtsein als immanente Folge der geschichtlichen Dialektik erscheint, erscheint es selbst dialektisch. D. h. einerseits ist dieses Bewußtsein nichts als das Aussprechen des geschichtlich Notwendigen. Das Proletariat »hat keine Ideale zu verwirklichen«. Das Bewußtsein des Proletariats kann in die Praxis umgesetzt nur das von der geschichtlichen Dialektik zur Entscheidung Gedrängte ins Leben rufen, niemals aber sich »praktisch« über den Gang der Geschichte hinwegsetzen und bloße Wünsche oder Erkenntnisse ihr aufzwingen. Denn es selbst ist ja nichts als der bewußtgewordene Widerspruch der gesellschaftlichen Entwicklung. Andererseits jedoch ist eine dialektische Notwendigkeit mit einer mechanisch-kausalen keineswegs identisch. Im Anschluß an die eben angeführte Stelle sagt Marx: die Arbeiterklasse »hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit *zu setzen* (von mir gesperrt), die sich bereits im Schoß der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben«. Zu dem bloßen Widerspruch — dem automatisch gesetzmäßigen Produkt der kapitalistischen Entwicklung — muß also etwas *Neues* hinzutreten: das zur Tat werdende Bewußtsein des Proletariats. Indem aber sich dadurch der bloße Widerspruch zum bewußt-dialektischen

143 Encyclopädie, § 81.

Widerspruch erhöht, indem das Bewußtwerden zum *praktischen Übergangspunkt* wird, zeigt sich die bereits öfter erwähnte Wesensart der proletarischen Dialektik abermals konkreter: da das Bewußtsein hier nicht das Bewußtsein über einen ihm gegenüberstehenden Gegenstand, sondern das Selbstbewußtsein des Gegenstandes ist, *umwälzt der Akt des Bewußtwerdens die Gegenständlichkeitsform seines Objekts.*

Denn erst in diesem Bewußtsein tritt die tiefliegende Irrationalität, die hinter den rationalistischen Teilsystemen der bürgerlichen Gesellschaft lauert und sonst nur eruptiv, katastrophenhaft, aber eben deshalb ohne die Form und die Verknüpfung der Gegenstände auf der Oberfläche zu verändern, zum Vorschein kommt, klar zutage. Auch diese Sachlage kann am besten an den schlichtesten Alltagsereignissen erkannt werden. Das Problem der Arbeitszeit, das wir vorläufig bloß vom Standpunkt des Arbeiters, bloß als Moment, wo sein Bewußtsein als Bewußtsein der Ware (also als Bewußtsein des struktiven Kerns der bürgerlichen Gesellschaft) entsteht, betrachtet haben, zeigt in dem Augenblick, wo dieses Bewußtsein entstanden und über die bloße Unmittelbarkeit der gegebenen Lage hinausgegangen ist, in einem Punkt zusammengedrängt, das Grundproblem des Klassenkampfes: das Problem der *Gewalt,* als den Punkt, wo das Versagen, das Dialektischwerden der »ewigen Gesetze« der kapitalistischen Ökonomie dem bewußten Handeln der Menschen die Entscheidung über das Schicksal der Entwicklung zu überlassen gezwungen ist. Marx führt diesen Gedanken folgendermaßen aus[144]: »Man sieht: von ganz elastischen Schranken abgesehen, ergibt sich aus der Natur des Warenaustausches selbst keine Grenze des Arbeitstages, also keine Grenze der Mehrarbeit. Der Kapitalist behauptet sein Recht als Käufer, wenn er den Arbeitstag so lang als möglich und womöglich aus einem Arbeitstag zwei zu machen sucht. Andererseits schließt die spezifische Natur der verkauften Ware eine Schranke ihres Konsums durch den Käufer ein, und der Arbeiter behauptet sein Recht als Verkäufer, wenn er den Arbeitstag auf eine bestimmte Normalgröße beschränken will. Es findet hier also eine Antinomie statt, Recht wider Recht, beide gleichmäßig durch das Gesetz des Waren- austausches besiegelt. Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt. Und so stellt sich in der Geschichte der kapitalistischen Produktion die Normierung des Arbeitstags als Kampf um die Schranken des Arbeitstags dar — ein Kampf zwischen dem Gesamtkapitalisten, d. h. der Klasse der Kapitalisten, und dem Gesamtarbeiter, oder der Arbeiterklasse.« Aber auch hier muß betont werden: die Gewalt, die hier als konkrete Gestalt der Irrationalitätsschranke des kapitalistischen Rationalismus, des Intermittierungspunktes seiner Gesetze erscheint, ist für die Bourgeoisie etwas ganz anderes als für das Proletariat. Dort ist die Gewalt die unmittelbare Fortsetzung ihres Alltagslebens: sie bedeutet zwar einerseits kein neues Problem, ist aber auch andererseits eben deshalb nicht fähig, auch nur einen der selbsterzeugten gesellschaftlichen Widersprüche zu lösen. Hier dagegen hängt ihr Inkrafttreten und ihre Wirksamkeit, ihre Möglichkeit und ihre Tragweite von dem Grade ab, in dem die Unmittelbarkeit des vorgefundenen Daseins überwunden worden ist. Wohl ist die Möglichkeit dieses Hinausgehens, also die Weite und Tiefe des Bewußtseins selbst, ein Produkt der Geschichte. Aber diese geschichtlich mögliche Höhe liegt hier nicht in der gradlinigen Fortsetzung des unmittelbar Vorgefundenen (und seiner »Gesetze«), sondern in der durch vielfache Vermittlungen erlangten Bewußtheit über das Ganze der Gesellschaft, in der klaren Intention auf die Verwirklichung der dialektischen Tendenzen der Entwicklung. Und die Reihe der Vermittlungen darf nicht unmittelbar kontemplativ zum Abschluß gelangen, sondern muß sich auf das dem dialektischen Widerspruch entspringende

[144] Kapital I, 196. Vgl. auch Lohn, Preis und Profit, 44.

qualitativ Neue richten: sie muß eine von der Gegenwart in die Zukunft vermittelnde Bewegung sein[145].

Dies setzt aber wiederum voraus, daß das starre dinghafte Sein der Objekte des gesellschaftlichen Geschehens sich als bloßer Schein enthülle, daß die Dialektik, die einen Selbstwiderspruch, eine logische Absurdität vorstellt, solange von dem Übergang eines »Dinges« in ein anderes »Ding« (oder eines — struk-tiv — dinghaften Begriffs in einen anderen) die Rede ist, sich an allen Gegenständen erprobe, daß sich also *die Dinge als in Prozesse aufgelöste Momente* erweisen lassen. Damit sind wir abermals an die Schranke der antiken Dialektik, an das trennende Moment zwischen ihr und der materialistisch-geschichtlichen Dialektik angelangt. (Hegel bezeichnet auch hier den methodischen Übergang, d. h. man findet bei ihm die Elemente beider Auffassungen in methodisch nicht völlig geklärter Mischung.) Denn die eleatische Dialektik der Bewegung zeigt zwar die der Bewegung überhaupt zugründe liegenden Widersprüche auf, sie läßt aber das sich bewegende Ding unangetastet. Mag der fliegende Pfeil sich bewegen oder ruhen — er bleibt inmitten des dialektischen Wirbels unangetastet in seiner Gegenständlichkeit, als Pfeil, als Ding. Es mag nach Heraklit unmöglich sein, zweimal in denselben Fluß zu steigen; da aber der ewige Wechsel selbst nicht wird, sondern ist, d. h. kein qualitativ Neues hervorbringt, ist es nur ein Werden dem starren Sein der *Einzeldinge* gegenüber. Als Lehre vom Ganzen erscheint doch das ewige Werden als eine Lehre von einem ewigen Sein, und hinter dem abfließenden Fluß steht eine unwandelbare Wesenheit, mag sich ihre Wesensart auch im ununterbrochenen Wandel der Einzeldinge ausdrücken[146]. Dagegen verwandelt der dialektische Prozeß bei Marx die Gegenständlichkeitsformen der Gegenstände selbst in einen Prozeß, in einen Fluß. In dem einfachen Reproduktionsprozeß des Kapitals erscheint diese die Gegenständlichkeitsformen umwälzende Wesensart des Prozesses ganz klar. Die bloße »Wiederholung oder Kontinuität drückt dem Prozeß ganz neue Charaktere auf oder löst vielmehr die Scheincharaktere seines nur vereinzelten Vorganges auf«. Denn »ganz abgesehen von aller Akkumulation verwandelt also die bloße Kontinuität des Produktionsprozesses, oder die einfache Reproduktion nach kürzerer oder längerer Periode jedes Kapital notwendig in akkumuliertes Kapital oder kapitalisierten Mehrwert. War es selbst bei seinem Eintritt in den Produktionsprozeß persönlich erarbeitetes Eigentum seines Anwenders, früher oder später wird es ohne Äquivalent angeeigneter Wert oder Materiatur, ob in Geldform oder anders, unbezahlter fremder Arbeit[147]«. Die Erkenntnis also, daß die gesellschaftlichen Gegenstände nicht Dinge, sondern Beziehungen zwischen Menschen sind, steigert sich zu ihrer vollständigen Auflösung in Prozesse. Wenn aber hier ihr Sein als Werden erscheint, so ist dieses Werden kein

---

145 Vgl. hier das über das »post festum«-Bewußtsein der Bourgeoisie Gesagte in den Aufsätzen »Funktionswechsel« und »Orthodoxer Marxismus«.

146 Eine ausführliche Behandlung dieser Frage ist hier unmöglich, obwohl gerade aus diesem Unterschied der Unterschied von Antike und Neuzeit klar hervortreten könnte, weil der sich aufhebende DingbegrifF Heraklits tatsächlich mit der Ver-dinglichungsstruktur des modernen Denkens die größte Verwandtschaft zeigt. Erst dann könnte die Schranke des antiken Denkens, die Unfähigkeit, das gesellschaftliche Sein seiner Gegenwart und durch ihn die Geschichte dialektisch aufzufassen, als Schranke der antiken Gesellschaft, die Marx bei Gelegenheit anderer Fragen, aber methodisch auf das gleiche hinzielend, in der »Ökonomie« von Aristoteles nachgewiesen hat, klar hevortreten. Es ist für die Dialektik Hegels und Lassalles bezeichnend, wie sehr sie die »Modernität« Heraklits überschätzt haben. Daraus folgt aber bloß, daß diese »antike« Schranke des Denkens (die trotz allem unkritische Stellungnahme zur geschichtlichen Bedingtheit der Formen, von denen das Denken ausgeht) auch für ihr Denken unüberschreitbar bleibt und dann in dem kontemplativ-spekulativen und nicht materiell-praktischen Grundcharakter ihrer Philosophie zum Ausdruck kommt.

147 Kapitel i, 529, 532-533. Audi hier zeigt sidi der früher hervorgehobene Sinn des Umschlagens der Quantität in Qualität als Charakteristik *jedes einzelnen* Momentes. Die quantifizierten Momente bleiben eben bloß isoliert betrachtet quantitativ. Als Momente des Flusses erscheinen sie als qualitative Veränderungen der ökonomischen Struktur des Kapitals.

abstraktes Vorbeirauschen eines bloß allgemeinen Fließens, keine inhaltsleere durée reelle, sondern die ununterbrochene Produktion und Reproduktion jener Verhältnisse, die aus diesem Zusammenhang gerissen, durch die Reflexionskategorien entstellt, dem bürgerlichen Denken als Dinge erscheinen. Erst hier erhebt sich das Bewußtsein des Proletariats zu dem Selbstbewußtsein der Gesellschaft in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Als Bewußtsein des bloßen Warenverhältnisses kann sich das Proletariat nur als Objekt des ökonomischen Prozesses bewußt werden. Denn die Ware *wird* produziert, und auch der Arbeiter als Ware, als unmittelbarer Produzent ist bestenfalls ein mechanisches Triebrad in diesem Mechanismus. Ist aber die Dinghaftigkeit des Kapitals in einem ununterbrochenen Prozeß seiner Produktion und Reproduktion aufgelöst, so kann es auf diesem Standpunkt bewußt werden, daß das Proletariat das wahre — wenn auch gefesselte und vorerst unbewußte — *Subjekt* dieses Prozesses ist. Wird also die fertig vorgefundene, die unmittelbare Wirklichkeit verlassen, so taucht die Frage auf[148]: »Ein Arbeiter in einer Baumwollfabrik, produziert er nur Baumwolle? Nein, er produziert Kapital. Er produziert die Werte, die von neuem dazu dienen, seine Arbeit zu kommandieren, um vermittels derselben neue Werte zu schaffen.«

4.

Damit zeigt sich aber das Problem der Wirklichkeit in völlig neuer Beleuchtung. Erscheint nun — Hegelisch gesprochen — das Werden als die Wahrheit des Seins, der Prozeß als die Wahrheit der Dinge, so bedeutet dies, *daß den Entwicklungstendenzen der Geschichte eine höhere Wirklichkeit zukommt als den »Tatsachen« der bloßen Empirie.* Wohl herrscht — wie anderswo gezeigt wurde[149] — in der kapitalistischen Gesellschaft die Vergangenheit über die Gegenwart. Dies bedeutet aber bloß, daß der von keinem Bewußtsein geleitete, nur von der eigenen immanenten und blinden Dynamik getriebene, antagonistische Prozeß in allen seinen unmittelbaren Erscheinungsformen sich als Herrschaft der Vergangenheit über die Gegenwart, als Herrschaft des Kapitals über die Arbeit offenbart; daß demzufolge das auf dem Boden dieser Unmittelbarkeit verharrende Denken sich an die jeweiligen Erstarrungsformen der einzelnen Stadien anklammert; daß es den sich dennoch auswirkenden Tendenzen als rätselvollen Mächten hilflos gegenübersteht; daß das ihm entsprechende Handeln diese niemals zu bewältigen imstande ist. Dieses Bild einer sich ununterbrochen bewegenden gespenstischen Starrheit löst sich sogleich ins Sinnvolle auf, wenn ihre Starrheit sich in den Prozeß, dessen treibende Kraft der Mensch ist, auflöst. Daß dies nur vom Standpunkt des Proletariats möglich ist, erklärt sich nicht nur daraus, daß der in diesen Tendenzen sich offenbarende Sinn des Prozesses die Aufhebung des Kapitalismus ist, daß es also für das Bürgertum den geistigen Selbstmord bedeuten würde, sich über diese Frage bewußt zu werden. Es beruht auch wesentlich darauf, daß die »Gesetze« der zur Dinghaftigkeit erstarrten Wirklichkeit des Kapitalismus, in der die Bourgeoisie zu leben gezwungen ist, sich nur über die Köpfe der -scheinbar — handelnden Träger und Agenten des Kapitals durchzusetzen imstande sind. Die Durchschnittsprofitrate ist das methodische Musterbeispiel solcher Tendenzen. Ihre Beziehung zu den einzelnen Kapitalisten, deren Handlungen sie als unbekannte und unerkennbare Macht bestimmt, weist vollständig die von Hegel tiefsinnig erkannte Struktur der »List der Vernunft« auf. Daß diese

[148] Lohnarbeit und Kapital, 28.

[149] Vgl. den Aufsatz »Funktionswedisel«, sowie über Tatsache und Wirklidikeit den Aufsatz »Orthodoxer Marxismus«.

individuellen »Leidenschaften«, über die hinweg und durch die hindurch diese Tendenzen sich durchsetzen, die Form der sorgsamsten, exaktesten und weitblickendsten Kalkulation aufnehmen, ändert an diesem Tatbestand gar nichts, ja hebt sogar seine Wesensart noch schärfer hervor. Denn der — von der klassenmäßigen Bestimmtheit des gesellschaftlichen Seins diktierte und darum subjektiv begründete — Schein eines vollendeten Rationalismus in allen Einzelheiten rückt in ein noch helleres Licht, daß der sich dennoch durchsetzende Sinn des Gesamtprozesses für diesen Rationalismus unbegreifbar ist. Und daß es sich auch hierbei nicht um ein einmaliges Geschehen, eine Katastrophe, sondern um eine ununterbrochene Produktion und Reproduktion desselben Verhältnisses handelt, daß jene Momente der sich verwirklichenden Tendenzen, die bereits zu »Tatsachen« der Empirie geworden sind, als verdinglicht erstarrte und isolierte Tatsachen sogleich in das Netz der rationellen Kalkulation eingesponnen werden, kann an dieser Grundstruktur ebenfalls nichts ändern, sondern zeigt nur, wie sehr dieser dialektische Antagonismus sämtliche Erscheinungen der kapitalistischen Gesellschaft beherrscht.

Die Verbürgerlichung des sozialdemokratischen Denkens zeigt sich stets am klarsten in dem Verlassen der dialektischen Methode. Schon in den Bernsteindebatten erwies es sich, daß der Opportunismus sich stets auf den »Boden der Tatsachen« stellen muß, um von dort aus die Tendenzen der Entwicklung entweder zu ignorieren[150] oder sie zu einem — subjektiv-ethischen — Sollen herabzudrücken. Auch die vielfachen Mißverständnisse in der Akkumulationsdebatte lassen sich methodisch hierauf zurückführen. Rosa Luxemburg, als echte Dialektikern, hat die Unmöglichkeit einer rein kapitalistischen Gesellschaft als Tendenz der Entwicklung gefaßt. Als Tendenz, die zur notwendigen Folge hat, daß sie die Handlungen der Menschen — ihnen unbewußt — entscheidend bestimmt, noch lange bevor sie selbst zur »Tatsache« geworden wäre. Die ökonomische Unmöglichkeit der Akkumulation in einer rein kapitalistischen Gesellschaft äußert sich also nicht darin, daß mit der Expropriation des letzten nichtkapitalistischen Produzenten der Kapitalismus »aufhört«, sondern in Handlungen, die der Kapitalistenklasse das (empirisch noch ziemlich ferne) Herannahen dieser Situation aufzwingt: in fieberhafter Kolonisation, im Streit um die Rohstoff- und Absatzgebiete, in Imperialismus und Weltkrieg usw. Denn das Sich-Auswirken einer dialektischen Entwicklungstendenz ist eben kein unendlicher Progreß, der in allmählichen quantitativen Steigerungen seinem Ziele näher kommt. Die Entwicklungstendenzen der Gesellschaft drücken sich vielmehr in einer ununterbrochenen *qualitativen Umwälzung* der Struktur der Gesellschaft (der Zusammensetzung der Klassen, ihrer Kräfteverhältnisse usw.) aus. Indem die gegenwärtig herrschende Klasse diese Veränderungen nach der ihr einzig gegebenen Weise zu bewältigen versucht und in den Einzelheiten die »Tatsachen« wirklich zu bewältigen scheint, beschleunigt sie durch diese ihr blindes und unbewußtes Durchführen des von ihrer Lage aus Notwendigen das Wirklichwerden eben jener Tendenzen, deren Sinn ihr eigener Untergang ist. Methodisch ist dieser Wirklichkeitsunterschied zwischen »Tatsache« und Tendenz von Marx an unzähligen Stellen in den Vordergrund der Betrachtung gehoben worden. Ist doch bereits der methodische Grundgedanke seines Hauptwerks die Rückverwandlung der ökonomischen Gegenstände aus Dingen in prozeßartig sich wandelnde konkrete Beziehungen zwischen Menschen auf diesen Gedanken aufgebaut. Daraus folgt aber weiter, daß die methodische Priorität, die Stelle im System (als ursprünglich oder abgeleitet) den einzelnen Formen des ökonomischen Aufbaues der Gesellschaft je nachdem zukommt, wieweit sie von diesem Moment der Rückverwandelbarkeit entfernt sind. Darauf gründet sich die Priorität des industriellen

[150] Vgl. den Streit über Verschwinden oder Zunehmen der Mittelbetriebe. Rosa Luxemburg: »Soziale Reform oder Revolution?«, II ff.

Kapitals vor Handelskapital, Geldhandelskapital usw. Und diese Priorität drückt sich einerseits historisch darin aus, daß diese abgeleiteten, den Produktionsprozeß selbst nicht bestimmenden Kapitalsformen in der Entwicklung nur eine rein negative, die ursprünglichen Produktionsformen auflösende Funktion auszuüben fähig sind, jedoch »wohin dieser Prozeß der Auflösung ausläuft, d. h. welche neue Produktionsweise an Stelle der alten tritt, hängt nicht vom Handel ab, sondern vom Charakter der alten Produktionsweise selbst«[151]. Andererseits zeigt es sich rein methodisch, daß diese Formen in ihrer »Gesetzmäßigkeit« nur von den empirisch »zufälligen« Bewegungen von Nachfrage und Angebot bestimmt sind, daß in ihnen keine allgemein gesellschaftliche Tendenz zum Ausdruck gelangt. »Die Konkurrenz bestimmt hier nicht die Abweichungen vom Gesetz, sondern es existiert kein Gesetz der Teilung außer dem von der Konkurrenz diktierten», sagt Marx[152] über den Zins. In dieser Wirklichkeitslehre, die die sich durchsetzenden Tendenzen der Gesamtentwicklung für »wirklicher« ansieht als die Tatsachen der Empirie, erhält jener Gegensatz, den wir bei Behandlung von einzelnen Fragen des Marxismus (Endziel und Bewegung, Evolution und Revolution usw.) hervorgehoben haben, seine eigentliche, konkrete und wissenschaftliche Gestalt. Denn diese Fragestellung erlaubt es erst, den Begriff der »Tatsache« wirklich konkret, d. h. auf die *soziale Grundlage* seines Entstehens und Bestehens hin zu untersuchen. Die Richtung, in der eine solche Untersuchung zu gehen hätte, ist bereits an anderer Stelle angedeutet worden[153], dort allerdings nur mit Rücksicht auf die Beziehung der »Tatsachen« zu der konkreten Totalität, der sie angehören und in der sie erst »wirklich« werden. Jetzt wird es aber ganz klar, daß jene gesellschaftliche Entwicklung und ihr gedanklicher Ausdruck, welche aus der (ursprünglich, im urwüchsigen Zustand) ungeteilt gegebenen Wirklichkeit »Tatsachen« formen, zwar die Möglichkeit dazu geboten haben, die Natur dem Menschen zu unterwerfen, zugleich jedoch dazu dienen mußten, den geschichtlichen, gesellschaftlichen Charakter, die auf Beziehung zwischen Menschen beruhende Wesensart dieser Tatsachen zu verdecken, um solcherart »gespenstische und fremde Mächte ihnen gegenüber zu erzeugen«[154]. Denn in der »Tatsache« gelangt die erstarrende, den Prozeß ausschließende Richtung des verdinglichten Denkens noch klarer zum Ausdruck als in den sie ordnenden »Gesetzen«. Kann an den »Gesetzen« noch eine Spur der menschlichen Tätigkeit selbst entdeckt werden, wenn sich dies auch oft in einer verdinglicht-falschen Subjektivität äußert, so kristallisiert sich in der »Tatsache« das den Menschen entfremdete, erstarrte, zum undurchdringbaren Ding gewordene Wesen der kapitalistischen Entwicklung in einer Form, die diese Erstarrung und Entfremdung zu der selbstverständlichsten, zu einer über jeden Zweifel erhabenen Grundlage der Wirklichkeit und der Weltauffassung macht. Der Starrheit dieser »Tatsachen« gegenüber erscheint jede Bewegung bloß als eine Bewegung *an* ihnen, jede Tendenz auf ihr Verändern als bloß subjektives Prinzip (Wunsch, Werturteil, Sollen). Also erst wenn diese methodische Priorität der »Tatsachen« gebrochen ist, wenn das *Prozeßartige eines jeden Phänomens* erkannt wurde, kann es verständlich werden, daß auch das, was man »Tatsachen« zu nennen pflegt, aus Prozessen besteht. Dann erst wird es verständlich, daß die Tatsachen eben nichts anderes sind als Teile, losgelöste, künstlich isolierte und in Erstarrung gebrachte *Momente* des Gesamtprozesses. Womit zugleich verständlich wird, weshalb der

---

[151] Kapital in, i, 316.

[152] Ebd., 341. Somit ist die Marktrate des Zinses als »fixe Größe gegeben, wie der Marktpreis der Waren«, der die allgemeine Profitrate als Tendenz ausdrücklich gegenübergestellt wird. Ebd., 351. Gerade damit ist der prinzipielle Trennungspunkt vom bürgerlichen Denken berührt.

[153] Vgl. den Aufsatz: »Was ist orthodoxer Marxismus?«

[154] Ursprung der Familie usw., 183.

Gesamtprozeß, an dem das prozeßartige Wesen *unverfälscht* zur Geltung gelangt, dessen Wesen durch keine dinghafte Erstarrung getrübt ist, den Tatsachen gegenüber die echte, die höhere Wirklichkeit repräsentiert. Freilich wird damit zugleich verständlich, weshalb das verdinglichte bürgerliche Denken eben aus diesen »Tatsachen« seinen höchsten theoretischen und praktischen Fetisch bilden mußte. Diese versteinerte Tatsächlichkeit, in der alles zur »fixen Größe« erstarrt[155], in der die gerade gegebene Wirklichkeit in voller, sinnloser Unwandelbarkeit dasteht, macht jedes Verstehen selbst dieser unmittelbaren Realität zur methodischen Unmöglichkeit.

Damit ist in diesen Formen die Verdinglichung auf die letzte Spitze getrieben: sie weist hier nicht einmal mehr dialektisch über sich hinaus; ihre Dialektik wird nur durch die der unmittelbaren Produktionsformen vermittelt. Damit spitzt sich aber der Widerstreit zwischen unmittelbarem Sein, ihm entsprechendem Denken in Reflexionskategorien und lebendiger gesellschaftlicher Wirklichkeit aufs äußerste zu. Denn einerseits erscheinen dem kapitalistischen Denken diese Formen (Zins usw.) als die eigentlich ursprünglichen, die anderen Formen der Produktion bestimmenden, für sie vorbildlichen, andererseits muß jede entscheidende Wendung im Produktionsprozeß es praktisch enthüllen, daß hierbei der wahrhafte, kategorielle Aufbau der ökonomischen Struktur des Kapitalismus vollständig auf den Kopf gestellt wurde. So bleibt das bürgerliche Denken bei diesen Formen als den unmittelbaren und ursprünglichen stehen und versucht gerade von hier, sich den Weg zum Verständnis der Ökonomie zu bahnen, nicht wissend, daß damit bloß seine Unfähigkeit, die gesellschaftlichen Grundlagen seiner selbst zu begreifen, einen gedanklichen Ausdruck erhalten hat. Dagegen eröffnet sich hier für das Proletariat die Perspektive auf das vollkommene Durchschauen der Verdinglichungsformen, indem es von der dialektisch klarsten Form (der unmittelbaren Beziehung von Arbeit und Kapital) ausgehend, die von dem Produktionsprozeß entfernteren Formen auf diese bezieht und solcherart sie in die dialektische Totalität einbezieht und sie begreift[156].

5.

So ist der Mensch zum Maß aller (gesellschaftlichen) Dinge geworden. Das methodische Problem der Ökonomie: die Auflösung der fetischistischen Dingformen in Prozesse, die sich unter Menschen abspielen und sich in konkreten Beziehungen zwischen ihnen objektivieren, die Ableitung der unauflösbar fetischistischen Formen aus den primären menschlichen Beziehungsformen schafft hierzu gleichzeitig die kategorielle und historische Grundlage. Denn kategoriell erscheint nun der Aufbau der menschlichen Welt als ein System von sich dynamisch wandelnden Beziehungsformen, in denen sich der Prozeß der Auseinandersetzung zwischen Mensch und Natur, zwischen Mensch und Mensch (Klassenkampf usw.) abspielt. Der Aufbau und die Hierarchie der Kategorien bedeuten somit die Klarheitsstufe des Bewußtseins des Menschen über die Grundlagen seiner Existenz in diesen seinen Beziehungen, also sein Bewußtsein über sich selbst. Dieser Aufbau und diese Hierarchie sind jedoch zugleich der zentrale Gegenstand der Geschichte. Die Geschichte erscheint nicht mehr als ein rätselhaftes Geschehen, das sich *an* dem Menschen und *an* den Dingen vollzieht, das durch das Eingreifen transzendenter Mächte erklärt oder durch Beziehung auf — der Geschichte — transzendente Werte sinnvoll gemacht werden müßte. Die Geschichte ist vielmehr einerseits das -freilich

[155] Vgl. die Bemerkungen von Marx über Bentham. Kap. I.573-574.

[156] Eine schöne Entwicklung dieser Abfolge findet man in Kapital III, 362 ff.

bisher unbewußte — Produkt der Tätigkeit der Menschen selbst, andererseits die Aufeinanderfolge jener Prozesse, in denen sich die Formen dieser Tätigkeit, diese Beziehungen des Menschen zu sich selbst (zur Natur und zu den anderen Menschen) umwälzen. Wenn also — wie früher betont wurde — der kategorielle Aufbau eines Gesellschaftszustandes nicht unmittelbar geschichtlich ist, d. h. die empirische geschichtliche Abfolge im realen Entstehen einer bestimmten Daseins- oder Denkform keineswegs zu ihrer Erklärung, zu ihren Verstehen ausreicht, so bezeichnet dennoch oder besser: gerade deshalb ein jedes solches Kategoriensystem in seiner Totalität eine bestimmte Entwicklungsstufe der Gesamtgesellschaft. Und die Geschichte besteht eben darin, daß jede Fixierung zu einem Schein herabsinkt: *die Geschichte ist gerade die Geschichte der ununterbrochenen Umwälzung der Gegenständlichkeitsformen, die das Dasein des Menschen gestalten.* Die Unmöglichkeit, aus der empirischhistorischen Abfolge einzelner dieser Formen ihr Wesen zu begreifen, beruht also nicht darauf, daß diese Formen der Geschichte gegenüber transzendent sind, wie dies die bürgerliche, in isolierenden Reflexionsbestimmungen oder isolierten »Tatsachen« denkende Auffassung meint und meinen muß, sondern diese einzelnen Formen sind miteinander weder im Nebeneinander der geschichtlichen Gleichzeitigkeit noch im Nacheinander der geschichtlichen Abfolge unmittelbar verbunden. Ihre Verknüpfung ist vielmehr durch ihre wechselseitige Stelle und Funktion in der Totalität vermittelt, so daß die Ablehnung dieser »rein geschichtlichen« Erklärbarkeit der Einzelphänomene nur dazu dient, die Geschichte als Universalwissenschaft klarer bewußt zu machen: wenn die Verknüpfung der Einzelphänomene zum Kategorienproblem geworden ist, so wird durch ebendenselben dialektischen Prozeß jedes Kategorienproblem wieder in ein geschichtliches Problem verwandelt. Allerdings: in ein Problem der Universalgeschichte, die damit — klarer als bei unseren einleitenden polemischen Betrachtungen — gleichzeitig als methodisches Problem und als Problem der Erkenntnis der Gegenwart erscheint. Erst von diesem Standpunkt wird die Geschichte wirklich zur Geschichte des Menschen. Denn es kommt in ihr nichts mehr vor, was nicht als letzter Seinsund Erklärungsgrund auf den Menschen, auf die Beziehungen der Menschen zueinander zurückgeführt werden würde. Wegen dieser Wendung, die er der Philosophie zu geben unternahm, hat Feuerbach einen so entscheidenden Einfluß auf das Entstehen des historischen Materialismus ausgeübt. Jedoch seine Verwandlung der Philosophie in eine »Anthropologie« hat den Menschen zu fixer Gegenständlichkeit beiseite geschoben. Und hier steckt die große Gefahr eines jeden »Humanismus« oder anthropologischen Standpunktes[157]. Denn wenn der Mensch als Maß aller Dinge gefaßt wird, wenn mit Hilfe dieses Ausgangspunkts jede Transzendenz aufgehoben werden soll, ohne daß gleichzeitig der Mensch selbst an diesem Standpunkt gemessen, der »Maßstab« auf sich selbst angewendet oder — genauer gesagt — der Mensch ebenfalls dialektisch gemacht worden wäre, so tritt der so verabsolutierte Mensch einfach an die Stelle jener transzendenten Mächte, die er zu erklären, aufzulösen und methodisch zu ersetzen berufen wäre. An die Stelle der dogmatischen Metaphysik tritt — bestenfalls — ein ebenso dogmatischer Relativismus.

Dieser Dogmatismus entsteht daraus, daß dem nicht dialektisch gemachten Menschen notwendig eine ebenfalls nicht dialektisch gemachte objektive Wirklichkeit entspricht. Der Relativismus bewegt sich deshalb in einer — dem Wesen nach — stillstehenden Welt, und da er diese Bewegungslosigkeit der Welt und die Starrheit des eigenen Standpunkts sich nicht bewußt machen kann, fällt er unvermeidlich auf den dogmatischen Standpunkt jener Denker zurück, die gleichfalls von für sie unerkannten,

[157] Der moderne Pragmatismus ist ein Schulbeispiel hierfür.

nicht bewußt gewordenen, kritiklos hingenommenen Voraussetzungen aus die Welt zu erklären unternahmen. Denn es ist ein entscheidender Unterschied, ob in einer letzten Endes stillstehenden Welt (mag dies auch durch eine Scheinbewegung wie die »Wiederkehr des Gleichen« oder wie eine biologisch-morphologische »gesetzmäßige« Abfolge von Wachstumsperioden maskiert sein) die Wahrheit in bezug auf Individuum oder Gattung usw. relativiert wird, oder ob in dem konkret gewordenen, einmaligen Geschichtsprozeß die *konkrete geschichtliche Funktion und Bedeutung* der verschiedenen »Wahrheiten« offenbar wird. Von Relativismus im eigentlichen Sinne kann nur im ersten Falle die Rede sein; dann wird er aber unvermeidlich dogmatisch. Es ist nämlich nur dort logisch-sinnvoll, von Relativismus zu sprechen, wo ein »Absolutes« überhaupt angenommen wird. Die Schwäche und die Halbheit von solchen »kühnen Denkern« wie Nietzsche oder Spengler besteht eben darin, daß ihr Relativismus das Absolute nur scheinbar aus der Welt entfernt. Denn der Punkt, der dem Aufhören der Scheinbewegung in diesen Systemen logisch-methodisch entspricht, ist eben der »systematische Ort« des Absoluten. Das Absolute ist nichts anderes als die gedankliche Fixierung, die mythologisierend positive Wendung der Unfähigkeit des Denkens, die Wirklichkeit konkret als geschichtlichen Prozeß zu begreifen. Indem die Relativisten die Welt nur scheinbar in Bewegung auflösen, haben sie das Absolute auch nur scheinbar aus ihren Systemen entfernt. Jeder »biologische« usw. Relativismus, der solcherart aus der von ihm festgestellten Schranke eine »ewige« Schranke macht, hat gerade durch eine solche Fassung des Relativismus das Absolute, das »zeitlose« Prinzip des Denkens ungewollt wieder eingeführt. Und solange das Absolute im System (wenn auch unbewußt) mitgedacht ist, muß es den Relativierungsversuchen gegenüber das logisch stärkere Prinzip bleiben. Denn es vertritt das höchste Denkprinzip, das auf undialektischem Boden; in der Seinswelt der starren Dinge und der logischen Welt der starren Begriffe erreichbar ist; so daß *hier* unvermeidlich Sokrates gegen die Sophisten, der Logismus und die Wertlehre gegen den Pragmatismus, Relativismus usw. *logisch-methodologisch* recht behalten müssen.

Denn diese Relativisten tun nichts anderes, als die gegenwärtige gesellschaftlich-geschichtlich gegebene Schranke der Weltauffassung des Menschen in die Form einer biologischen, pragmatistischen usw. »ewigen« Schranke erstarren zu lassen. Auf diese Weise sind sie nichts mehr als eine sich in der Form von Zweifel, Verzweiflung usw. ausdrückende *Dekadenzerscheinung* jenes Rationalismus oder jener Religiosität, denen sie zweifelnd gegenüberstehen. Sie sind deshalb — zuweilen — ein geschichtlich nicht unwichtiges *Symptom* dafür, daß jenes gesellschaftliche Sein, auf dessen Boden der von ihnen »bekämpfte« Rationalismus usw. entstand, bereits innerlich problematisch geworden ist. Sie sind aber nur als solche Symptome bedeutsam. Die wirklichen geistigen Werte hat ihnen gegenüber stets die von ihnen bekämpfte Kultur, die Kultur der noch ungebrochenen Klasse repräsentiert.

Erst die geschichtliche Dialektik schafft hier eine radikal neue Situation. Nicht nur weil in ihr die Schranken selbst relativiert, oder besser gesagt, in Fluß gebracht worden sind; nicht nur weil alle jene Seinsformen, deren begriffliches Gegenstück das Absolute in seinen verschiedenen Formen ist, in Prozesse aufgelöst und als konkrete geschichtliche Erscheinungen begriffen werden, so daß das Absolute nicht so sehr abstrakt geleugnet als vielmehr in seiner *konkreten geschichtlichen Gestalt, als Moment des Prozesses selbst* begriffen wird, sondem auch weil der geschichtliche Prozeß in seiner Einmaligkeit, in seinem dialektischen Vorwärtsstreben und in seinen dialektischen Rückschlägen ein ununterbrochener Kampf um höhere Stufen der Wahrheit, der (gesellschaftlichen) *Selbsterkenntnis des Menschen* ist. Die »Relativierung« der Wahrheit bei Hegel besagt so viel, daß das höhere Moment stets die Wahrheit des systematisch niedriger stehenden

Momentes ist. Dadurch wird die »Objektivität« der Wahrheit auf diesen beschränkteren Stufen nicht zerstört, sie erhält nur einen veränderten Sinn, indem sie in eine konkretere, umfassendere Totalität eingefügt wird. Indem nun die Dialektik bei Marx zum Wesen des Geschichtsprozesses selbst wird, erscheint diese gedankliche Bewegung ebenfalls nur als ein Teil der Gesamtbewegung der Geschichte. Die Geschichte wird zur Geschichte der Gegenständlichkeitsformen, die die Umwelt und die innere Welt des Menschen bilden, die er gedanklich, praktisch, künstlerisch usw. zu bewältigen sich bemüht. (Während der Relativismus stets mit starren und unwandelbaren Gegenständlichkeitsformen arbeitet.) Die Wahrheit, die in der Periode der »Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft«, des Kampfes der Klassen, keine andere Funktion haben kann, als die verschiedenen hier möglichen Stellungen zu einer — im Wesen — unbegriffenen Welt den Anforderungen der Bewältigung der Umwelt und des Kampfes gemäß zu fixieren, die hier also nur eine »Objektivität« in bezug auf den Standpunkt und der ihr zugeordneten Gegenständlichkeitsformen der einzelnen Klassen haben kann, erringt, sobald die Menschheit ihren eigenen Lebensgrund klar durchschaut und ihn dementsprechend *umgestaltet,* einen ganz neuen Aspekt. Wenn die Vereinigung von Theorie und Praxis, die Möglichkeit des Veränderns der Wirklichkeit erlangt ist, haben das Absolute und sein »relativistischer« Gegenpol gleichzeitig ihre geschichtliche Rolle ausgespielt. Denn infolge des praktischen Durchschauens und des realen Umwälzens von diesem Lebensgrunde verschwindet mit ihnen zugleich jene Wirklichkeit, deren gedanklicher Ausdruck das Absolute und das Relative in gleicher Weise gewesen sind.

Dieser Prozeß *beginnt* mit dem Bewußtwerden des proletarischen Klassenstandpunkts. Darum ist die Bezeichnung »Relativismus« für den dialektischen Materialismus höchst irreführend. Denn gerade der scheinbar gemeinsame Ausgangspunkt — der Mensch als Maß aller Dinge — bedeutet für beide etwas qualitativ Verschiedenes, ja geradezu Entgegengesetztes. Und der Anfang einer »materialistischen Anthropologie« bei Feuerbach ist eben nur ein Anfang, der — an sich — durchaus verschiedenartige Weiterbildungen gestattet hat. Marx hat nun die Feuerbachsche Wendung radikal zu Ende gedacht. Er wendet sich an diesem Punkte sehr scharf gegen Hegel[158]: »Hegel macht den Menschen zum Menschen des Selbstbewußtseins, statt das Selbstbewußtsein zum Selbstbewußtsein des Menschen, des wirklichen, daher auch in einer wirklichen gegenständlichen Welt lebenden und von ihr bedingten Menschen zu machen.« Gleichzeitig aber — und zwar noch in der Periode, wo er am stärksten von Feuerbach beeinflußt war — faßt er den Menschen geschichtlich und dialektisch. Beides im doppelten Sinne. Erstens, indem er niemals vom Menschen schlechthin, vom abstrakt verabsolutierten Menschen spricht, sondern ihn stets als Glied einer konkreten Totalität, der Gesellschaft, denkt. Diese muß von ihm aus erklärt werden, jedoch erst, wenn er selbst in diese konkrete Totalität eingefügt, zur wahren Konkretion erhoben wurde. Zweitens, indem der Mensch selbst als gegenständliche Grundlage der geschichtlichen Dialektik, als das ihr zugrunde liegende identische Subjekt-Objekt den dialektischen Prozeß in entscheidender Weise mitmacht. D. h. um vorerst die abstrakte Anfangskategorie der Dialektik auf ihn anzuwenden: *indem er zugleich ist und nicht ist.* Die Religion, sagt Marx[159] in der ›Kritik der Hegeischen Rechtsphilosophie‹, »ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, *weil das menschliche Wesen hier keine wahre Wirklichkeit besitzt.«* Und da dieser nichtseiende Mensch zum Maß aller Dinge, zum wahren Demiurg der Geschichte gemacht wird, muß sein Nichtsein sogleich die konkrete und geschichtlich dialektische Form der kritischen Erkenntnis der

[158] Nachlaß ii, 304.

[159] Nachlaß 1, 384. Von mir gesperrt.

Gegenwart, in der der Mensch — notwendig — zum Nichtsein verurteilt ist, erwachsen. Die Negation seines Seins konkretisiert sich also zur Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft, während zugleich — wie wir gesehen haben — an dem Menschen gemessen die Dialektik der bürgerlichen Gesellschaft, der Widerspruch ihrer abstrakten Reflexionskategorien klar zutage tritt. So sagt Marx programmatisch im Anschluß an die eben angeführte Kritik der Bewußtseinslehre Hegels: »Es muß… gezeigt werden, wie Staat, Privateigentum usw. die Menschen in Abstraktionen verwandeln, oder Produkte des abstrakten Menschen sind, statt die Wirklichkeit der individuellen, konkreten Menschen zu sein.« Und daß diese Anschauung vom abstrakten Nichtsein des Menschen auch die Grundanschauung des reifen Marx geblieben ist, zeigen die bekannten und oft zitierten Worte des Vorworts der »Kritik der politischen Ökonomie«, worin die bürgerliche Gesellschaft als letzte Erscheinungsform der »Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft« bezeichnet wird.

Hier trennt sich Marx' »Humanismus« am schroffsten von allen auf den ersten Anblick ähnlich erscheinenden Bestrebungen. Denn das Widermenschliche, das alles Menschliche vergewaltigende und vertilgende Wesen des Kapitalismus ist auch von anderen oft erkannt und beschrieben worden. Ich verweise bloß auf Carlyles »Past and Present«, das vom jungen Engels in seinen beschreibenden Teilen zustimmend, ja teilweise begeistert besprochen wurde. Wenn aber auf der einen Seite die Unmöglichkeit des Menschseins in der bürgerlichen Gesellschaft als bloßes (oder zeitloses) Faktum dargestellt wird, auf der anderen Seite wiederum der seiende Mensch — gleichviel, ob in der Vergangenheit, in der Zukunft oder als Sollen — diesem Nichtsein des Menschen unvermittelt oder, was aufs gleiche hinausläuft, metaphysisch-mythologisch vermittelt gegenübergestellt wird, so ist man nur zu einer unklaren Fragestellung gekommen, keineswegs jedoch zum Aufzeigen des Weges zur Lösung. Die Lösung kann nur gefunden werden, wenn diese beiden Momente in ihrer untrennbaren dialektischen Verbundenheit, so wie sie im konkreten und realen Entwicklungsprozeß des Kapitalismus erscheinen, gefaßt werden; wenn also die richtige Anwendung der dialektischen Kategorien auf den Menschen als Maß der Dinge zugleich die vollständige Beschreibung der ökonomischen Struktur der bürgerlichen Gesellschaft, die richtige Erkenntnis der Gegenwart ist. Sonst muß die — in Einzelheiten eventuell noch so zutreffende — Beschreibung dem Dilemma von Empirismus und Utopismus, von Voluntarismus und Fatalismus usw. verfallen. Sie bleibt bestenfalls einerseits in einer kruden Faktizität stecken, andererseits stellt sie der geschichtlichen Entwicklung, ihrem immanenten Gange fremde und darum bloß subjektive und willkürliche Forderungen gegenüber.

Dies ist ausnahmslos das Schicksal jener Fragestellungen, die bewußt vom Menschen ausgehend theoretisch eine Lösung seiner Daseinsprobleme, praktisch seine Erlösung aus diesen Problemen erstrebt haben. In allen Versuchen vom Typus des Christentums der Evangelien ist diese Doppeltheit zu bemerken. Die empirische Wirklichkeit wird in ihrem (gesellschaftlichen) Dasein und Sosein unberührt gelassen. Ob dies die Form des »gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist«, der Lutherschen Heiligung des Bestehenden, des Tolstoischen »Nichtwiderstehen dem Übel« aufnimmt, läuft strukturell aufs gleiche hinaus. Denn es ist — von diesem Standpunkt — vollkommen einerlei, mit welchem Gefühlsakzent oder mit welcher metaphysisch-religiösen Wertung das empirische (gesellschaftliche) Dasein und Sosein des Menschen unaufhebbar erscheint. Wichtig ist, daß ihre unmittelbare Erscheinungsform als — vom Menschen — unantastbar fixiert und dieses Nichtantasten als sittliches Gebot formuliert wird. Und das utopische Gegenstück dieser Seinslehre besteht nicht bloß in der von Gott verursachten Aufhebung dieser empirischen Wirklichkeit, in der Apokalypse, die ja manchmal, wie bei Tolstoi, fehlen kann, ohne am Wesen der Sache Entscheidendes zu ändern, sondern in der utopischen

Auffassung von dem Menschen als »Heiligem«, der die innere Überwindung der auf diese Weise unaufhebbaren äußeren Wirklichkeit vollziehen soll. Solange eine solche Auffassung in ihrer ursprünglichen Schroffheit besteht, hebt sie sich als »humanistische« Lösung des Menschheitsproblems selbst auf: sie ist gezwungen, der überwiegenden Mehrheit der Menschen das Menschsein abzusprechen, sie von der »Erlösung«, in der hier das Leben des Menschen seinen in der Empirie unerreichbaren Sinn erhält, in der der Mensch eigentlich zum Menschen wird, auszuschließen. Womit sie jedoch — mit verkehrten Vorzeichen, geänderten Wertmaßstäben, umgestülpter Klassenzusammensetzung -die Unmenschlichkeit der Klassengesellschaft auf metaphysisch-religiöser Ebene, im Jenseits, in der Ewigkeit reproduziert. Und daß jede Milderung dieser utopischen Forderungen eine Anpassung an die jeweilig bestehende Gesellschaft bedeutet, muß die einfachste geschichtliche Betrachtung eines beliebigen Mönchsordens etwa von der Gemeinschaft der »Heiligen« bis zum ökonomisch-politischen Machtfaktor an der Seite der eben herrschenden Klasse lehren.

Aber auch der »revolutionäre« Utopismus solcher Auffassungen kann diese innere Schranke des undialektischen »Humanismus« nicht überwinden. Auch die Wiedertäufer und ähnliche Sekten bewahren diesen Doppelcharakter. Sie lassen einerseits das vorgefundene empirische Dasein des Menschen in seiner gegenständlichen Struktur unangetastet (Konsumptionskommunismus), andererseits erwarten sie die von ihnen geforderte Verwandlung der Wirklichkeit von dem Erwachen einer Innerlichkeit des Menschen, die von seinem konkret-geschichtlichen Sein unabhängig, von Ewigkeit her fertig vorhanden war und nur — eventuell durch transzendentes Eingreifen der Gottheit — zum Leben erweckt werden muß. Auch sie gehen also von einer in ihrer Struktur unveränderlichen Empirie und von einem seienden Menschen aus. Daß dies die Folge ihrer geschichtlichen Lage ist, versteht sich von selbst, gehört aber nicht in den Rahmen dieser Andeutungen. Es mußte nur darum eigens betont werden, weil es ja durchaus nicht zufällig ist, daß gerade die revolutionäre Sektenreligiosität die Ideologie zu den reinsten Formen des Kapitalismus (England, Amerika) geliefert hat. Denn diese Verbindung der bis zur höchsten Abstraktion rein gemachten, von aller »Kreatürlichkeit« befreiten Innerlichkeit mit einer transzendenten Geschichtsphilosophie entspricht in der Tat der ideologischen Grundstruktur des Kapitalismus. Ja man könnte sagen, daß die — ebenfalls revolutionäre — kalvinistische Verbundenheit der individuellen Bewährungsethik (innerweltliche Askese) mit der völligen Transzendenz der objektiven Mächte der Weltbewegung und der inhaltlichen Gestaltung des Menschenschicksals (Deus absconditus und Prädestination) die bürgerliche Ding-an-sich-Struktur des verdinglichten Bewußtseins mythologisierend aber in Reinkultur darstellt[160]. In den aktiv-revolutionären Sekten selbst kann die elementare Aktivität eines Münzer etwa auf den ersten Anblick die doch vorhandene unüberbrückbare Zweiheit und unverbundene Mischung von Empirismus und Utopismus verdecken. Wenn man aber genauer zusieht und die *konkrete Auswirkung* der religiös-utopischen Grundlegung der Lehre in ihren praktischen Folgen auf die Handlungen Münzers näher untersucht, so wird man zwischen beiden denselben »finsteren und leeren Raum«, denselben »hiatus irrationalis« entdecken, die überall vorhanden sind, wo eine subjektive und darum undialektische Utopie unmittelbar an die geschichtliche Wirklichkeit, mit der Absicht, auf diese einzuwirken, sie zu verändern,

[160] Vgl. darüber Max Webers Aufsätze in Bd. i seiner Religionssoziologie, wobei es für die Beurteilung seines Tatsachenmaterials ganz gleichgültig ist, ob man seiner kausalen Interpretation zustimmt oder nicht. Über den Zusammenhang von Kapitalismus und Kalvinismus vgl. auch die Bemerkung von Engels: »Über historischen Materialismus«, Neue Zeit xi, i, 43. Diese Struktur von Sein und Ethik ist noch in dem System Kants lebendig. Vgl. z. B. den Passus in »Kritik der praktischen Vernunft«, 120, der ganz im Sinne der kalvinistischen Erwerbsethik vom Typus Franklin klingt. Eine Analyse der tieferen Verwandtschaft würde von unserem Thema zu weit abführen —

herantritt. Die wirklichen Handlungen erscheinen dann — gerade in ihrem objektiv-revolutionären Sinn — so gut wie völlig unabhängig von der religiösen Utopie: diese vermag sie weder real zu leiten noch ihnen konkrete Ziele oder konkrete Mittel der Verwirklichung zu bieten. Wenn also Ernst Bloch[161] in dieser Verbundenheit des Religiösen mit dem sozial-ökonomisch Revolutionären einen Weg zur Vertiefung des »bloß ökonomischen« historischen Materialismus zu finden meint, so übersieht er, daß seine Vertiefung gerade an der wirklichen Tiefe des historischen Materialismus vorbeigeht. Indem er das Oekonomische ebenfalls als objektive Dinglichkeit faßt, dem das Seelische, die Innerlichkeit usw. entgegengestellt werden soll, so übersieht er, daß gerade die wirkliche gesellschaftliche Revolution nur die Umgestaltung des konkreten und realen Lebens des Menschen sein kann und daß das, was man Ökonomie zu nennen pflegt, nichts anderes als das System der Gegenständlichkeitsformen dieses realen Lebens ist. Die revolutionären Sekten mußten an dieser Frage vorbeigehen, weil diese Umgestaltung des Lebens, ja selbst diese Problemstellung für ihre geschichtliche Lage objektiv unmöglich war. Es geht ater nicht an, in dieser ihrer Schwäche, in ihrer Unfähigkeit, den archimedischen Punkt der Umwälzung der Wirklichkeit zu entdecken, in ihrer Zwangslage, teils darüber, teils darunter zu greifen, eine Vertiefung zu erblicken.

Das Individuum kann niemals zum Maß der Dinge werden, denn das Individuum steht der objektiven Wirklichkeit notwendig als einem Komplex von starren Dingen gegenüber, die es fertig und unverändert vorfindet, denen gegenüber es nur zum subjektiven Urteile der Anerkennung oder der Ablehnung gelangen kann. Nur die Klasse (nicht die »Gattung«, die nur ein kontemplativ-stilisiertes, mythologisiertes Individuum ist) vermag sich praktisch umwälzend auf die Totalität der Wirklichkeit zu beziehen. Und die Klasse auch bloß, wenn sie in der dinghaften Gegenständlichkeit der gegebenen, der vorgefundenen Welt einen Prozeß, der zugleich ihr eigenes Schicksal ist, zu erblicken imstande ist. Für das Individuum bleibt die Dinghaftigkeit und mit ihr der Determinismus (Determinismus ist die denknotwendige Verknüpfung der Dinge) unaufhebbar. Jeder Versuch, sich von hier aus zur »Freiheit« durchzuschlagen, muß scheitern, denn die rein »innere Freiheit« setzt die Unwandelbarkeit der äußeren Welt voraus. Darum kann auch die Spaltung des Ich in Sollen und Sein, in intelligibles und empirisches Ich selbst für das vereinzelte Subjekt kein dialektisches Werden begründen. Die Frage der Außenwelt und mit ihr die Struktur der Außenwelt (der Dinge) wird durch die Kategorie des empirischen Ich getragen, für das (psychologisch, physiologisch usw.) die Gesetze des Dingdeterminismus ebenso gelten wie für die Außenwelt im engeren Sinne. Das intelligible Ich wird zur transzendenten Idee (gleichviel ob diese als metaphysisches Sein oder als Sollen ausgelegt wird), deren Wesen eine dialektische Wechselwirkung mit den empirischen Bestandteilen des Ich und darum ein Sich-Erkennen des intelligiblen Ich im empirischen Ich von vornherein ausschließt. Das Einwirken einer solchen Idee auf die ihr zugeordnete Empirie zeigt dieselbe Rätselhaftigkeit, die früher in bezug auf das Verhältnis von Sollen und Sein überhaupt nachgewiesen wurde. Mit dieser Feststellung wird es aber zugleich ganz klar, warum jede derartige Anschauung in Mystik, in Begriffsmythologie münden mußte. Denn die Mythologie setzt stets dort ein, wo zwei Endpunkte oder wenigstens zwei Etappen einer Bewegung, sei diese nun eine Bewegung in der empirischen Wirklichkeit selbst oder eine indirekt vermittelte Gedankenbewegung zur Erfassung des Ganzen, als Endpunkte der Bewegung festgehalten werden müssen, ohne daß es möglich wäre, die konkrete Vermittlung zwischen diesen Etappenpunkten und der Bewegung selbst zu finden. Diese Unfähigkeit erhält dann fast immer den Anschein, als ob es sich zugleich um die unüberbrückbare Distanz zwischen Bewegung

---

[161] Thomas Münzer, 73 ff.

und Bewegtem, zwischen Bewegung und Beweger, weiter zwischen Beweger und Bewegtem usw. handelte. Die Mythologie nimmt aber unvermeidlich die Gegenstandsstruktur des Problems, dessen Un-ableitbarkeit der Anstoß ihres Entstehens gewesen ist, an; hier bewährt sich die »anthropologische« Kritik Feuerbachs. Und so entsteht die — auf den ersten Anblick — paradoxe Lage, daß dem Bewußtsein diese mythologisierte, diese projizierte Welt näher zu stehen scheint als die unmittelbare Wirklichkeit. Die Paradoxie löst sich jedoch auf, wenn bedacht wird, daß zur wirklichen Bewältigung der unmittelbaren Wirklichkeit die Lösung des Problems, das Verlassen des Standpunktes der Unmittelbarkeit vonnöten ist, während die Mythologie nichts weiter vorstellt *als die phantastische Reproduktion der Unlösbarkeit des Problems selbst;* es wird also auf höherer Stufe die Unmittelbarkeit wiederhergestellt. So ist jene Wüste Meister Eckharts, die die Seele jenseits von Gott aufsuchen muß, um die Gottheit zu finden, noch immer näher zu der vereinzelten individuellen Seele als ihr konkretes Sein selbst in der konkreten Totalität einer menschlichen Gesellschaft, die von diesem Lebensgrund aus selbst in ihren Konturen unwahrnehmbar sein muß. So ist der robust-kausale Dingdeterminismus für den verdinglichten Menschen näherliegend als jene Vermittlungen, die über den verdinglicht-unmittelbaren Standpunkt seines gesellschaftlichen Seins hinausführen. Aber der individuelle Mensch als Maß aller Dinge muß notwendig in dieses Labyrinth der Mythologie hineinführen.

Aber der »Indeterminismus« bedeutet selbstredend vom Standpunkt des Individuums keine Überwindung dieser Schwierigkeit. Der Indeterminismus der modernen Pragmatisten war ursprünglich nichts anderes als die Errechnung jenes »freien« Spielraums, den die Kreuzung und die Irrationalität der Dinggesetze dem Individuum in der kapitalistischen Gesellschaft zu bieten vermögen, um dann in einen Intuitionsmystizismus, der den Fatalismus für die äußere verdinglichte Welt erst recht unberührt stehen ließ, zu münden. Und die »humanistische« Revolte Jacobis gegen die Kant-Fichtesche Herrschaft des »Gesetzes«, seine Forderung, daß »das Gesetz um des Menschen willen gemacht sei, nicht der Mensch um des Gesetzes willen«, vermag auch nur an die Stelle des rationalistischen Unberührtlassens des Bestehenden bei Kant eine irrationelle Verherrlichung eben derselben empirischen, bloß faktischen Wirklichkeit zu setzen[162].

Wenn sich aber eine solche Grundanschauung bewußt auf die Umgestaltung 4er Gesellschaft richtet, ist sie, was noch schlimmer ist, gezwungen, die gesellschaftliche Wirklichkeit zu entstellen, um in einer ihrer Erscheinungsformen die positive Seite, den seienden Menschen, den sie als dialektisches Moment in seiner unmittelbaren Negativität zu entdecken unfähig war, aufzeigen zu können. Es sei hierfür als ganz krasses Beispiel die bekannte Stelle aus Lassalles[163] »Bastiat-Schulze« angeführt: »Aus dieser gesellschaftlichen Lage gibt es auf *gesellschaftlichem Wege* keinen Ausweg. Die vergeblichen Anstrengungen *der Sache,* sich als *Mensch* gebärden zu wollen, sind die englischen Streiks, deren trauriger Ausgang bekannt genug ist. *Der einzige* Ausweg für die Arbeiter kann daher nur *die* Sphäre geben, *innerhalb deren* sie noch als *Menschen*

---

[162] Wk. III, 37-38. Nur daß dabei ein — hier unwesentliches — Zurücksehnen naturwüchsiger Gesellsduftsformen mitklingt. Vgl. die methodisch, im Negativen richtige Kritik Hegels in »Glauben und Wissen«, Wk. I, 105 ff., deren positive Folgerungen freilich ebenfalls aufs gleiche hinauslaufen.

[163] Wk. Cassirer v, 275-276. Wie sehr Lassalle mit dieser naturrechtlichen Überspannung des Staatsgedankens sich auf bürgerlichen Boden stellt, zeigt nicht nur die Entwicklung einzelner naturrechtlicher Lehren, die gerade aus der Idee von »Freiheit« und »Menschenwürde« die UnStatthaftigkeit jeder Bewegung des Proletariats in seiner Organisation abgeleitet haben (vgl. z. B. über das amerikanische Naturrecht Max Weber: »Wirtschaft und Gesellschaft«, 497). Aber auch der zynische Begründer der historischen Rechtsschule C. Hugo kommt — um das sozial Entgegengesetzte wie Lassalle zu begründen — zu einer ähnlichen Gedankenkonstruktion; zur Auffassung, daß gewisse Rechte, den Menschen zur Ware zu machen, ohne daß deshalb — auf anderen Gebieten — seine »Menschenwürde« aufgehoben wäre, möglich sind. Naturrecht, § 114.

gelten, d. h. durch den *Staat,* durch einen solchen eben, der sich dies zu seiner Aufgabe machen will, was auf die Länge der Zeit unvermeidlich. Daher der instinktive, aber grenzenlose Haß der liberalen Bourgeoisie gegen den Staatsbegriff selbst in jeder seiner Erscheinungen.« Es kommt hier nicht auf die inhaltlich-geschichtliche Unrichtigkeit der Anschauungen Lassalles an, sondern es muß methodisch festgestellt werden, daß die abstrakt-absolute Trennung von Wirtschaft und Staat, die starre Versetzung des Menschen als Sache auf die eine, als Menschen auf die andere Seite erstens einen in der unmittelbar-empirischen Faktizität steckenbleibenden Fatalismus entstehen läßt (man denke an das »eherne Lohngesetz« Lassalles); zweitens, der von der kapitalistischen Wirtschaftsentwicklung losgelösten »Idee« des Staates eine vollständig utopische, seinem konkreten Wesen völlig fremde Funktion zuschreibt. Und damit ist jeder Handlung in der Richtung auf Verändern dieser Wirklichkeit der Weg methodisch verlegt. Schon die mechanische Trennung von Ökonomie und Politik muß jedes wirklich wirksame Handeln unmöglich machen, das auf die Totalität der Gesellschaft, die auf einer ununterbrochenen, einander gegenseitig bedingenden Wechselwirkung beider Momente beruht, gerichtet sein muß. Dazu wird der ökonomische Fatalismus jedes durchgreifende Handeln auf ökonomischem Gebiet verbieten, während der staatliche Utopismus in die Richtung auf ein Wundererwarten oder auf eine abenteuerliche Illusionspolitik drängt.

Dieses Zerfallen der dialektisch-praktischen Einheit in ein unorganisches Nebeneinander von Empirismus und Utopismus, von Kleben an den »Tatsachen« (in ihrer unaufgehobenen Unmittelbarkeit) und von gegenwarts- und ge-schichtsfremdem leeren Illusionismus zeigt in zunehmendem Maße die Entwicklung der Sozialdemokratie. Hier müssen wir bei ihr nur vom methodischen Standpunkt der Verdinglichung verweilen, um kurz darauf hinzuweisen, daß in diesem Verhalten — mögen alle Inhalte noch so »sozialistisch« drapiert sein — eine vollständige Kapitulation vor der Bourgeoisie steckt. Denn es entspricht vollkommen den Klasseninteressen der Bourgeoisie, die einzelnen Sphären des gesellschaftlichen Daseins getrennt nebeneinander stehen zu lassen und die Menschen ihrer genauen Trennung entsprechend zu zerstückeln. Besonders die hier zutage tretende Dualität von ökonomischem Fatalismus und von »ethischem« Utopismus in bezug auf die »menschlichen« Funktionen *des* Staates (die mit anderen Worten begründet, aber dem Wesen nach dem Verhalten der Sozialdemokratie zugrunde liegt) bedeutet, daß das Proletariat sich auf den Boden der bürgerlichen Anschauungen gestellt hat, und auf diesem Boden muß die Bourgeoisie naturgemäß ihre Überlegenheit bewahren[164]. Die Gefahr, der das Proletariat von seinem geschichtlichen Auftreten an unaufhörlich ausgesetzt war, daß es in der — mit der Bourgeoisie gemeinsamen — Unmittelbarkeit seines Daseins stecken bleibt, hat mit der Sozialdemokratie eine politische Organisationsform erhalten, die die bereits mühsam errungenen Vermittlungen künstlich ausschaltet, um das Proletariat in sein unmittelbares Dasein, wo es bloß Element der kapitalistischen Gesellschaft und nicht *zugleich* der Motor ihrer Selbstauflösung und Zerstörung ist, zurückzuführen. Mögen diese »Gesetze«, denen sich nun das Proletariat entweder willenlos-fatalistisch unterwirft (die Naturgesetze der Produktion) oder die es »ethisch« in seinen Willen aufnimmt (der Staat als Idee, als Kulturwert) in ihrer für das verdinglichte Bewußtsein unerfaßbaren, objektiven Dialektik zum Untergang des Kapitalismus treiben[165], solange der Kapitalismus besteht, entspricht

[164] Vgl. den Aufsatz »Klassenbewußtsein«.

[165] Eine Reinkultur dieser Anschauungen findet man in Kautskys neuer Programmschrift. Schon die starre, mechanische Trennung von Politik und Ökonomie zeigt den Nachfolger der Verirrung Lassalles. Seine Auffassung über Demokratie ist zu bekannt, um hier analysiert werden zu müssen. Und was den ökonomischen Fatalismus betrifft, so ist es bezeichnend, daß es für Kautsky selbst dort, wo er die Unmöglichkeit der konkreten Voraussicht für das ökonomische Phänomen der Krise zugibt, methodisch selbstverständlich ist, daß der Ablauf sich nach den Gesetzen der kapitalistischen Wirtschaft richten muß. 57.

eine solche Auffassung der Gesellschaft den elementaren Klasseninteressen der Bourgeoisie. Das Bewußtmachen der immanenten Teilzusammenhänge dieses unmittelbaren Daseins (welche unlösbaren Probleme immer auch hinter diesen abstrakten Reflexionsformen vorhanden sein mögen) bei Verborgenbleiben des einheitlich-dialektischen Gesamtzusammenhanges bietet ihr alle praktischen Vorteile. Die Sozialdemokratie muß also auf diesem Boden von vornherein stets der schwächere Teil bleiben. Nicht nur weil sie auf das Moment der geschichtlichen Berufenheit des Proletariats, einen Ausweg aus den für die Bourgeoisie unlösbaren Fragen des Kapitalismus zu zeigen, freiwillig verzichtet und fatalistisch zusieht, wie die »Gesetze« des Kapitalismus dem Abgrund entgegentreiben, sondern sie muß sich auch in jeder einzelnen Frage geschlagen geben. Denn gegenüber der Überlegenheit an Machtmitteln, an Wissen, Bildung und Routine usw., die die Bourgeoisie zweifellos besitzt und solange besitzen wird, als sie herrschende Klasse bleibt, ist die entscheidende Waffe, die einzig wirksame Überlegenheit des Proletariats: seine Fähigkeit, die Totalität der Gesellschaft als konkrete, geschichtliche Totalität zu sehen; die verdinglichten Formen als Prozesse zwischen Menschen zu begreifen; den immanenten Sinn der Entwicklung, der in den Widersprüchen der abstrakten Daseinsform nur negativ zutage tritt, positiv ins Bewußtsein zu heben und in Praxis umzusetzen. Mit der sozialdemokratischen Ideologie fällt das Proletariat sämtlichen früher eingehend analysierten Antinomien der Verdinglichung anheim. Daß gerade bei ihr das Prinzip »des Menschen« als Wert, als Ideal, als Sollen usw. eine immer stärkere Rolle spielt — freilich zugleich mit einer zunehmenden »Einsicht« in die Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit des faktisch-ökonomischen Geschehens —, ist nur ein Symptom dieses Rückfalls in die bürgerlich verdinglichte Unmittelbarker. Denn Naturgesetze und Sollen sind gerade in ihrem unvermittelten Nebeneinanderbestehen der konsequenteste Gedankenausdruck des unmittelbaren gesellschaftlichen Seins in der bürgerlichen Gesellschaft.

6.

Ist also die Verdinglichung die notwendige unmittelbare Wirklichkeit für einen jeden im Kapitalismus lebenden Menschen, so kann ihre Überwindung keine andere Form annehmen als *die ununterbrochene, immer wieder erneute Tendenz, durch konkrete Beziehung auf die konkret zutage tretenden Widersprüche der Gesamtentwicklung, durch Bewußtwerden des immanenten Sinnes dieser Widersprüche für die Gesamtentwicklung die verdinglichte Struktur des Daseins praktisch zu durchbrechen.* Dabei muß folgendes festgehalten werden: erstens, daß dieser Durchbruch nur als Bewußtwerden der immanenten Widersprüche des Prozesses selbst möglich ist. Nur wenn das Bewußtsein des Proletariats jenen Schritt zu zeigen imstande ist, dem die Dialektik der Entwicklung objektiv zudrängt, ohne ihn jedoch kraft der eigenen Dynamik leisten zu können, erwächst das Bewußtsein des Proletariats zum Bewußtsein des Prozesses selbst, erscheint das Proletariat als das identische Subjekt-Objekt der Geschichte, wird seine Praxis ein Verändern der Wirklichkeit. Vermag das Proletariat diesen Schritt nicht zu tun, so bleibt der Widerspruch ungelöst und wird auf erhöhter Potenz, in veränderter Gestalt, mit gesteigerter Intensität von der dialektischen Mechanik der Entwicklung reproduziert. *Darin* besteht die objektive Notwendigkeit des Entwicklungsprozesses. Die Tat des Proletariats kann also stets nur die konkret-praktische Durchführung des *nächsten Schrittes*[166] der Entwicklung sein. Ob dieser nun ein »entscheidender« oder ein

[166] Es ist Lenins Verdienst, diese Seite des Marxismus, die den Weg zum Bewußtwerden seines *praktischen*

»episodischer« Schritt ist, hängt von den konkreten Umständen ab, ist aber hier, wo die Erkenntnis der Struktur behandelt wird, nicht von ausschlaggebender Bedeutung, da es sich ja doch um einen ununterbrochenen Prozeß von solchen Durchbrüchen handelt.

Damit steht — zweitens — in unaufhebbarem Zusammenhang, daß die Totalitätsbeziehung sich durchaus nicht darin auszudrücken braucht, daß ihre extensiv-inhaltliche Fülle in die Motive und Ob- j jekte des Handelns bewußt einbezogen wird. Es kommt auf die Intention auf Totalität an, darauf, daß das Handeln die — oben beschriebene — Funktion in der Totalität des Prozesses erfüllt. Freilich wächst mit der steigenden kapitalistischen Vergesellschaftung der Gesellschaft die Möglichkeit und mit ihr die Notwendigkeit, jedes Einzelereignis auch inhaltlich in die inhaltliche Totalität einzufügen[167]. (Weltwirtschaft und Weltpolitik sind heute viel unmittelbarere Daseinsformen als sie zu Marx' Zeiten waren.) Jedoch dies widerspricht durchaus nicht dem hier Ausgeführten, daß das entscheidende Moment des Handelns dennoch auf etwas — scheinbar — Geringfügiges gerichtet sein kann. Hier kommt eben praktisch zur Geltung, daß in der dialektischen Totalität die Einzelmomente die Struktur des Ganzen an sich tragen. Äußerte sich dies theoretisch darin, daß etwa aus der Warenstruktur die Erkenntnis der ganzen bürgerlichen Gesellschaft entwickelt werden konnte, so zeigt sich jetzt derselbe struktive Tatbestand darin, daß praktisch von der Entscheidung in einem — scheinbar geringfügigen — Anlaß das Schicksal einer ganzen Entwicklung abhängen kann.

Darum kommt es — drittens — bei der Beurteilung der Richtigkeit oder Falschheit eines Schrittes auf diese funktionelle Richtigkeit oder Falschheit in bezug auf die Gesamtentwicklung an. Das proletarische Denken ist als praktisches Denken stark pragmatistisch. »The proof of the pudding is in the eating« (Das Essen ist der Beweis für den Pudding), sagt Engels und drückt damit in populär-drastischer Form das Wesen der zweiten These von Marx über Feuerbach aus: »Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines Denkens, das sich von der Praxis isoliert, ist eine rein scholastische Frage.« Dieser Pudding ist aber die Konstituierung des Proletariats zur Klasse: das Praktisch-zur-Wirklichkeit-Werden seines Klassenbewußtseins. Der Standpunkt, daß das Proletariat das identische Subjekt-Objekt des Geschichtsprozesses ist, d. h. das erste Subjekt im Laufe der Geschichte, das eines adäquaten gesellschaftlichen Bewußtseins (objektiv) fähig ist, erscheint damit in konkreterer Gestalt. Es erweist sich nämlich, daß die objektiv gesellschaftliche Lösung der Widersprüche, in denen sich der Antagonismus der Entwicklungsmechanik äußert, nur dann praktisch möglich ist, wenn diese Lösung als neue, praktisch errungene Bewußtseinsstufe des Proletariats erscheint[168]. Die funktionelle Richtigkeit oder Falschheit der Handlung hat also ihr letztes Kriterium in der Entwicklung des proletarischen Klassenbewußtseins.

Kerns weist, wieder entdeckt zu haben. Seine immer wiederholte Mahnung, jenes »nächste Glied« der Entwicklungskette mit voller Wucht anzufassen, an dem im gegebenen Augenblick das Schicksal der Totalität hängt, sein Beiseiteschieben aller utopischen Forderungen, also sein »Relativismus«, seine »Realpolitik« bedeuten eben das Aktuell- und Praktischwerden der Feuerbach-Thesen des jungen Marx.

[167] Daß die Totalität ein Kategorienproblem, und zwar ein Problem des umwalzenden Handelns ist, versteht sich nunmehr von selbst. So ist es selbstverständlich, daß wir eine Betrachtung, die — kontemplativ bleibend — inhaltlich »sämtliche Probleme« behandelt (was freilich auch sachlich unmöglich ist), schon methodisch nicht als Totalitätsbetrachtung anerkennen können. Dies bezieht sich hauptsächlich auf die Geschichtsbetrachtung der Sozialdemokratie, deren »inhaltliche Fülle-stets die Intention auf ein Ablenken vom gesellschaftlichen Handeln ist.

[168] Vgl. den Aufsatz: »Methodisches zur Organisationsfrage«.

Das eminent praktische Wesen dieses Bewußtseins äußert sich also — viertens darin, daß das adäquate, richtige Bewußtsein ein Verändern seiner Objekte, in erster Reihe seiner selbst bedeutet. Wir haben im zweiten Abschnitt dieser Abhandlung Kants Stellung zum ontologischen Gottesbeweis, zum Problem von Sein und Denken erörtert und seine sehr konsequente Anschauung, daß wenn das Sein ein wirkliches Prädikat wäre, so »könnte ich nicht sagen: daß gerade der Gegenstand meines Begriffes existiere«, angeführt. Es war von Kant ganz folgerichtig, dies abzulehnen. Wenn wir aber einsehen, daß vom Standpunkt des Proletariats die empirisch gegebene Wirklichkeit der Dinge sich in Prozesse und Tendenzen auflöst, daß dieser Prozeß kein einmaliger Akt des Zerreißens seines Schleiers, der den Prozeß verdeckt, ist, sondern der ununterbrochene Wechsel von Erstarrung, Widerspruch und InFluß-Geraten, daß dabei die wirkliche Wirklichkeit — die zur Bewußtheit erwachenden Entwicklungstendenzen — das Proletariat repräsentiert, so müssen wir zugleich zugeben, daß dieser paradox klingende Satz Kants eine genaue Beschreibung dessen ist, was infolge einer jeden — funktionell richtigen — Handlung des Proletariats tatsächlich eintritt.

Erst diese Einsicht versetzt uns in die Lage, den letzten Rest der verdinglichten Bewußtseinsstruktur und ihrer gedanklichen Form, des Ding-an-sich-Pro-blems, zu durchschauen. Selbst Friedrich Engels hat sich darüber einmal in leicht mißdeutbarer Form ausgedrückt. Er sagt[169] bei der Beschreibung des Gegensatzes, der Marx und ihn von der Hegelschule getrennt hat: »Wir faßten die Begriffe unseres Kopfes wieder materialistisch als die Abbilder der wirk-lichen Dinge, statt die wirklichen Dinge als die Abbilder dieser oder jener Stufe des absoluten Begriffs.« Man muß aber fragen und Engels fragt nicht nur, sondern antwortet auch auf der folgenden Seite ganz in unserem Sinne: »daß die Welt nicht als ein Komplex von fertigen *Dingen* zu fassen ist, sondern als ein Komplex von *Prozessen.«* Wenn es aber keine Dinge gibt — was wird, im Denken »abgebildet«? Es kann hier unmöglich selbst andeutungsweise die Geschichte der Abbildtheorie gegeben werden, obwohl erst sie die ganze Tragweite dieses Problems zu offenbaren imstande wäre. Denn in der Lehre vom »Abbild« objektiviert sich theoretisch die — für das verdinglichte Bewußtsein — unüberwindliche Dualität von Denken und Sein, von Bewußtsein und Wirklichkeit. Und von *diesem Standpunkt* kommt es aufs gleich hinaus, ob die Dinge als Abbilder der Begriffe oder die Begriffe als Abbilder der Dinge gefaßt werden, denn in beiden Fällen erhält diese Dualität eine unüberwindliche logische Fixierung. Kants großzügiger und sehr folgerichtiger Versuch, diese Dualität *logisch* zu überwinden, die Theorie von der synthetischen Funktion des Bewußtseins überhaupt im Erschaffen der theoretischen Sphäre konnte keine *philosophische* Lösung der Frage bringen, weil die Dualität bloß aus der Logik entfernt, aber in der Form der Dualität von Erscheinung und Ding an sich als — unlösbares — philosophisches Problem verewigt wurde. Wie wenig diese Lösung Kants im philosophischen Sinne als Lösung anerkannt werden darf, zeigt das Schicksal seiner Lehre. Es ist freilich ein Mißverständnis, die Erkenntnistheorie Kants als Skeptizismus, als Agnostizismus zu deuten. Eine Wurzel dieses Mißverständnisses liegt aber doch in der Lehre selbst — allerdings nicht unmittelbar in der Logik, wohl aber in der Beziehung der Logik zur Metaphysik, in der Beziehung des Denkens zum Sein. Hier muß nun begriffen werden, daß jedes kontemplative Verhalten, also jedes »reine Denken«, das sich die Erkenntnis eines ihm gegenüberstehenden Objekts zur Aufgabe machen muß, damit zugleich das Problem von Subjektivität und Objektivität aufwirft. Das Objekt des Denkens (als Gegenübergestelltes) wird zu etwas Subjektsfremdem gemacht und damit ist das Problem aufgeworfen: ob das Denken mit dem Gegenstand übereinstimmt? Je »reiner« der

[169] Feuerbach 38-9.

erkennende Charakter des Denkens herausgearbeitet wurde, je »kritischer« das Denken geworden ist, als desto größer und unüberbrückbarer erscheint der Abgrund zwischen der »subjektiven« Denkform und der Objektivität des (seienden) Gegenstandes. Nun ist es — wie bei Kant — möglich, den Gegenstand des Denkens als von den Denkformen »erzeugt« aufzufassen. Damit ist aber das Problem des Seins nicht gelöst, und indem Kant dieses Problem aus der Erkenntnistheorie entfernt, entsteht für ihn die philosophische Situation: auch seine gedachten Gegenstände müssen mit irgendeiner »Wirklichkeit« übereinstimmen. Diese Wirklichkeit wird aber — als Ding an sich — außerhalb des »kritisch« Erkennbaren gestellt. In bezug auf *diese* Wirklichkeit (die ja auch für Kant, wie seine Ethik beweist, die eigentliche, die metaphysische Wirklichkeit ist) bleibt sein Verhalten: Skeptizismus, Agnostizismus; mag die erkenntnistheoretische Objektivität, die denkimmanente Wahrheitslehre eine noch so wenig skeptische Lösung gefunden haben.

Es ist also kein bloßer Zufall, daß an Kant die verschiedenartigsten agno-stizistischen Richtungen Anschluß gefunden haben (man denke nur an Maimon oder Schopenhauer). Es ist aber noch weniger zufällig, daß es gerade Kant war, der es begann, jenes Prinzip, das zu seinem synthetischen Prinzip der »Erzeugung« im schroffsten Gegensatz steht, in die Philosophie wieder einzuführen: die Ideenlehre Piatons. Denn diese ist der äußerste Versuch, die Objektivität des Denkens, seine Übereinstimmung mit seinem Gegenstand zu retten, ohne im empirisch-materiellen Sein der Objekte den Maßstab für die Übereinstimmung finden zu müssen. Nun ist es klar, daß in jeder folgerichtigen Ausgestaltung der Ideenlehre ein Prinzip aufgezeigt werden muß, das einerseits das Denken mit den Gegenständen der Ideenwelt, andererseits diese mit den Gegenständen des empirischen Daseins verknüpft (Wiedererinnerung, intellektuelle Anschauung usw.). Damit wird aber die Theorie des Denkens über das Denken selbst hinausgetrieben: sie wird zur Seelenlehre, zur Metaphysik, zur Geschichtsphilosophie. Es entsteht damit statt der Lösung eine Verdoppelung oder Verdreifachung des Problems. Und das Problem selbst bleibt trotz alledem ungelöst. Denn gerade die Einsicht, daß eine Übereinstimmung, ein Verhältnis der »Abbildlichkeit« zwischen prinzipiell heterogenen Gegenstandsformen eine prinzipielle Unmöglichkeit ist, ist das treibende Motiv jeder der Ideenlehre ähnlich gearteten Auffassung. Sie unternimmt den Versuch, an den Gegenständen des Denkens und an dem Denken selbst dieselbe letzte Wesenheit als Kern nachzuweisen. So charakterisiert Hegel[170] von diesem Standpunkt sehr richtig das philosophische Grundmotiv der Wiedererinnerungslehre: es sei darin die Grundbeziehung des Menschen mythisch dargestellt, »die Wahrheit liege in ihm und es handle sich nur darum, daß sie zum Bewußtsein gebracht werde«. Wie ist aber diese Identität der letzten Substanz im Denken und Sein nachweisbar — nachdem diese durch die Art, wie Denken und Sein für das anschauende, kontemplative Verhalten erscheinen müssen, bereits als einander prinzipiell heterogen gefaßt worden sind? Hier muß eben die Metaphysik einsetzen, um durch offen oder versteckt mythologischen Vermittlungen Denken und Sein, deren Getrenntheit nicht nur den Ausgangspunkt des »reinen« Denkens bildet, sondern deren Getrenntheit — gewollt oder ungewollt — stets festgehalten wird, irgendwie wieder zu vereinigen. Und diese Lage ändert sich nicht im geringsten, wenn die Mythologie umgedreht wird und das Denken aus dem empirisch materiellen Sein erklärt werden soll. Rickert nannte einmal den Materialismus einen Piatonismus mit verkehrtem Vorzeichen. Mit Recht. Denn solange Denken und Sein ihr altes, starres Gegenüberstehen bewahren, solange sie in ihrer eigenen Struktur und der Struktur ihrer Beziehungen zueinander unverändert bleiben, ist die Auffassung, daß das Denken ein

[170] Wk. XI. 160.

Produkt des Gehirns und darum mit den Gegenständen der Empirie übereinstimmend ist, eine ebensolche Mythologie wie die von Wiedererinnerung und Ideenwelt. Eine Mythologie, denn sie ist ebensowenig imstande, die *spezifischen* Probleme, die hier auftauchen, *aus diesem Prinzip* heraus zu erklären. Sie ist gezwungen sie als — ungelöste — Probleme am Wege stehen zu lassen oder sie mit den »alten« Mitteln zu lösen und die Mythologie nur als Lösungsprinzip des un-analysierten Gesamtkomplexes in Szene zu setzen[171]. Es ist aber — wie aus dem bisher Ausgeführten wohl schon klar sein wird, ebensowenig möglich, diesen Unterschied durch einen unendlichen Progreß aus der Welt zu schaffen. Es entsteht dabei entweder eine Scheinlösung oder die Abbildlichkeit taucht in veränderter Form wieder auf[172].

Gerade der Punkt, worin sich für das historische Denken die Übereinstimmung von Denken und Sein enthüllt, daß sie nämlich beide — unmittelbar, aber bloß unmittelbar — eine dinghaft starre Struktur haben, zwingt dem undialektischen Denken diese unlösbare Fragestellung auf. Aus dem starren Gegenüberstehen von Denken und (empirischem) Sein folgt einerseits, daß sie unmöglich in einem Verhältnis der Abbildlichkeit zueinander stehen können, andererseits aber, daß das Kriterium des richtigen Denkens nur auf dem Weg der Abbildlichkeit gesucht werden kann. Solange der Mensch sich anschauend-kontemplativ verhält, kann seine Beziehung sowohl zu seinem eigenen Denken wie zu den ihn umgebenden Gegenständen der Empirie nur eine unmittelbare Beziehung sein. Er nimmt beide in ihrer — von der geschichtlichen Wirklichkeit produzierten — Fertigkeit hin. Da er die Welt nur erkennen, nicht verändern will, ist er gezwungen, sowohl die empirisch-materielle Starrheit des Seins wie die logische Starrheit der Begriffe als unabwendbar hinzunehmen, und seine mythologischen Fragestellungen richten sich nicht darauf, aus welchem konkreten Boden die Starrheit dieser beiden Grundgegebenheiten entstanden ist, welche realen Momente in ihnen selbst stecken, die in der Richtung einer Überwindung dieser Starrheit am Werke sind, sondern bloß darauf, wie das *unveränderte Wesen* dieser Gegebenheiten als Unverändertes doch zusammengebracht und *als solches* erklärt werden könnte.

Die Lösung, die Marx in seinen Feuerbachthesen angibt, ist die Verwandlung der Philosophie ins Praktische. Dieses Praktische hat aber — wie wir gesehen haben — seine objektiv-struktive Voraussetzung und Kehrseite in der Auffassung der Wirklichkeit als eines »Komplexes von Prozessen«, in der Auffassung, daß die Entwicklungstendenzen der Geschichte den starren, dinghaften Faktizitäten der Empirie gegenüber eine aus ihr selbst entsteigende, also keineswegs jenseitige, aber doch eine höhere, die wahre Wirklichkeit repräsentieren. Das bedeutet nun für die Abbildtheorie, daß sich das Denken, das Bewußtsein zwar an der Wirklichkeit zu orientieren hat, daß das Kriterium der Wahrheit in dem Auftreffen auf die Wirklichkeit besteht. Jedoch diese Wirklichkeit ist mit dem empirisch-faktischen Sein keineswegs identisch. Diese Wirklichkeit ist nicht, sie wird. Dieses Werden ist in doppeltem Sinne zu verstehen. Einerseits darin, daß sich in diesem Werden, in dieser Tendenz, in diesem Prozeß das wahre Wesen des Gegenstandes enthüllt. U. z. in dem Sinne — man denke an die angeführten, beliebig vermehrbaren Beispiele —, daß diese Verwandlung der Dinge in einem Prozeß sämtliche *konkreten*

[171] Diese Ablehnung der metaphysischen Bedeutung des bürgerlichen Materialismus ändert nichts an seiner historischen Bewertung: er war die ideologische Form der bürgerlichen Revolution und bleibt als solche *praktisch aktuell,* solange die bürgerliche Revolution (auch als Moment der proletarischen Revolution) aktuell bleibt. Vgl. darüber meine Aufsätze über »Moleschott«, »Feuerbach«, den »Atheismus«, Rote Fahne, Berlin; hauptsächlich den umfassenden Aufsatz Lenins: »Unter der Fahne des Marxismus«. Die kommunistische Internationale 1922, Nr. 21.

[172] Sehr folgerichtig führt Lask in die Logik selbst eine vorbildliche und nachbildliche Region ein. (Die Lehre vom Urteil.) Er schaltet zwar — kritisch — den reinen Platonismus, die abbildliche Dualität von Idee und Wirklichkeit aus, sie erlebt aber bei ihm eine logische Auferstehung.

Probleme, die dem Denken durch die Paradoxien des seienden Dinges aufgegeben wurden, *konkret* zur Lösung bringt. Die Erkenntnis der Unmöglichkeit, zweimal in denselben Fluß zu steigen, ist nur ein scharfer Ausdruck für den unüberbrückbaren Gegensatz von Begriff und Wirklichkeit, trägt aber nichts Konkretes zur Erkenntnis des Flusses hinzu. Die Erkenntnis hingegen, daß das Kapital als Prozeß nur akkumuliertes, oder besser gesagt, sich akkumulierendes Kapital sein kann, bedeutet die konkret und positive Lösung einer Fülle von konkreten und positiven, inhaltlichen und methodischen Problemen des Kapitals. Also nur indem die — methodische — Dualität von Philosophie und Einzelwissenschaft, von Methodologie und Tatsachenerkenntnis überwunden wird, kann sich der Weg zur gedanklichen Aufhebung der Dualität von Denken und Sein eröffnen. Jeder Versuch — wie, trotz vielfach entgegengesetzter Bestrebungen, der Hegels gewesen ist —, in dem von jeder konkreten Beziehung zum Sein freigemachten Denken, in der Logik die Dualität dialektisch zu überwinden, ist zum Scheitern verurteilt. Denn jede reine Logik ist platonisch: sie ist das vom Sein abgelöste und in dieser Ablösung erstarrte Denken. Nur indem das Denken als Wirklichkeitsform, als Moment des Gesamtprozesses erscheint, kann es dialektisch die eigene Starrheit überwinden, einen Charakter des Werdens annehmen[173]. Andererseits ist das Werden zugleich die Vermittlung zwischen Vergangenheit und Zukunft. Aber die Vermittlung zwischen konkreter, d. h. historischer Vergangenheit und ebenso konkreter, d. h. ebenfalls historischer Zukunft. Das konkrete Hier und Jetzt, in dem es sich zum Prozeß auflöst, ist kein durchlaufender, unfaßbarer Augenblick mehr, die enthuschende Unmittelbarkeit[174], sondern das Moment der tiefsten und weitestverzweigten Vermittlung, das Moment der Entscheidung, das Moment der Geburt des Neuen. Solange der Mensch sein Interesse — anschauend kontemplativ — auf Vergangenheit *oder* Zukunft richtet, erstarren beide zu einem fremden Sein, und zwischen Subjekt und Objekt ist der un-überschreitbare »schädliche Raum« der Gegenwart gelagert. Erst wenn der Mensch die Gegenwart als Werden zu erfassen fähig ist, indem er in ihr jene Tendenzen erkennt, aus deren dialektischem Gegensatz er die Zukunft zu *schaffen* fähig ist, wird die Gegenwart, die Gegenwart als Werden, zu *seiner* Gegenwart. Nur wer die Zukunft herbeizuführen berufen und gewillt ist, kann die konkrete Wahrheit der Gegenwart sehen. »Denn die Wahrheit ist«, sagt Hegel[175], »sich im Gegenständlichen nicht verhalten als zu einem Fremden.« Wenn aber die herbeizuführende, die noch nicht entstandene Zukunft, das Neue in den sich (mit unserer bewußten Hilfe) realisierenden Tendenzen die Wahrheit des Werdens ist, erscheint die Frage von der Abbildlichkeit des Penkens als vollständig sinnlos. Das Kriterium der Richtigkeit des Denkens ist zwar die Wirklichkeit. Diese ist aber nicht, sondern wird — nicht ohne Zutun des Denkens. Hier erfüllt sich also das Programm der klassischen Philosophie: das Prinzip der Genesis ist in der Tat die Überwindung des Dogmatismus (besonders in seiner größten geschichtlichen Gestalt, in der platonischen Abbildlehre). Aber nur das konkrete (geschichtliche) Werden vermag die Funktion einer solchen Genesis zu leisten. Und in diesem Werden ist das Bewußtsein (das praktisch gewordene Klassenbewußtsein des Proletariats) ein notwendiger, unentbehrlicher, konstitutiver Bestandteil. Denken und Sein sind also nicht in dem Sinne identisch, daß sie einander »entsprechen«, einander »abbilden«, daß sie miteinander

[173] Rein logische, rein methodische Untersuchungen bezeidinen also bloß den geschichtlichen Punkt, an dem wir stehen: unsere vorläufige Unfähigkeit, sämtliche Kategorienprobleme als Probleme der sich umwälzenden geschichtlichen Wirklichkeit aufzufassen und darzustellen.

[174] Vgl. darüber die Phänomenologie Hegels, besonders Wk. II. 73 ff., wo dieses Problem noch am tiefsten behandelt wird, sowie Ernst Blochs Lehre vom »Dunkel des gelebten Augenblicks« und seine Theorie des »nodi nicht bewußten Wissens«.

[175] Wk. xii, 207.

»parallellaufen« oder »zusammenfallen« (alle diese Ausdrücke sind nur versteckte Formen einer starren Dualität), sondern ihre Identität besteht darin, daß sie Momente eines und desselben real-ge-schiichtlichen dialektischen Prozesses sind. Das, was das Bewußtsein des Proletariats »abbildet«, ist also das aus dem dialektischen Widerspruch der kapitalistischen Entwicklung entspringende Positive und Neue. Mithin etwas, was keineswegs vom Proletariate erfunden oder aus dem Nichts »geschaffen« wird, vielmehr die notwendige Folge des Entwicklungsprozesses in seiner Totalität ist; das aber erst in das Bewußtsein des Proletariats gehoben, vom Proletariat praktisch gemacht aus einer abstrakten Möglichkeit zu einer konkreten Wirklichkeit wird. Diese Verwandlung ist aber keine bloß formelle, denn das Wirklichkeitswerden einer Möglichkeit, das Aktuellwerden einer Tendenz bedeutet eben die gegenständliche Umwandlung der Gesellschaft, die Veränderung der Funktionen ihrer Momente und damit die sowohl struktive wie inhaltliche Veränderung sämtlicher einzelner Gegenstände.

Es darf aber niemals vergessen werden: *nur das praktisch gewordene Klassenbewußtsein des Proletariats* besitzt diese verwandelnde Funktion. Jedes kontemplative, bloß erkennende Verhalten steht zu seinem Gegenstand letzten Endes in einem zweiheitlichen Verhältnis, und das einfache Hineintragen der hier erkannten Struktur in irgendein anderes Verhalten als das Handeln des Proletariats — denn praktisch kann nur die Klasse in ihrer Beziehung zur Gesamtentwicklung sein — muß eine neue Begriffsmythologie, einen Rückfall auf den von Marx überwundenen Standpunkt der klassischen Philosophie herbeiführen. Denn jedes rein erkennende Verhalten bleibt mit einem Makel der Unmittelbarkeit behaftet; d. h. es steht letzten Endes doch einer Reihe von fertigen, nicht in Prozessen auflösbaren Gegenständen gegenüber. Sein dialektisches Wesen kann nur in der Tendenz auf das Praktische, in dem Ge-richtetsein auf die Handlungen des Proletariats bestehen. Darin, daß es sich dieser eigenen, jedem nichtpraktischen Verhalten innewohnenden Tendenz zur Unmittelbarkeit kritisch bewußt und die Vermittlungen, die Beziehungen zur Totalität als Prozeß, zur Handlung des Proletariats als Klasse stets kritisch klarzulegen bestrebt ist.

Das Entstehen und Wirklichwerden des praktischen Charakters im Denken des Proletariats ist aber ebenfalls ein dialektischer Prozeß. Die Selbstkritik in diesem Denken ist nicht nur die Selbstkritik seines Objekts, die Selbstkritik der bürgerlichen Gesellschaft, sondern zugleich die kritische Besinnung darauf, wieweit sein eigenes praktisches Wesen wirklich in Erscheinung getreten ist, welche Stufe des wahrhaft Praktischen objektiv möglich und wieviel vom objektiv Möglichen praktisch verwirklicht worden ist. Denn es ist klar, daß eine noch so richtige Einsicht in den prozeßartigen Charakter der gesellschaftlichen Phänomene, eine noch so richtige Enthüllung des Scheins ihrer starren Dinghaftigkeit die »Wirklichkeit« dieses Scheins in der kapitalistischen Gesellschaft nicht *praktisch* aufheben kann. Die Momente, wo diese Einsicht wirklich in Praxis umschlagen *kann,* sind eben von dem gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß bestimmt. So ist das proletarische Denken vorerst bloß eine *Theorie der Praxis,* um erst allmählich (freilich oft sprungweise) sich in eine die Wirklichkeit umwälzende *praktische Theorie* zu verwandeln. Die einzelnen Etappen dieses Prozesses — die hier selbst zu skizzieren unmöglich ist — könnten erst ganz klar den dialektischen Entwicklungsweg des proletarischen Klassenbewußtseins (der Konstituierung des Proletariats zur Klasse) zeigen. Erst hier würden sich die intimen dialektischen Wechselwirkungen zwischen der objektiven, gesellschaftlich-geschichtlichen Lage und dem Klassenbewußtsein des Proletariats erhellen; erst hier würde sich die Feststellung, daß das Proletariat das

identische Subjekt-Objekt des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses ist, wirklich konkretisieren[176].

Denn auch das Proletariat selbst ist nur, insofern es sich wirklich praktisch verhält, einer solchen Überwindung der Verdinglichung fähig. Und es gehört zum Wesen dieses Prozesses, daß dies eben kein einmaliger, einziger Akt der Aufhebung aller Verdinglichungsformen sein kann, daß sogar eine Reihe von Gegenständen von diesem Prozeß mehr oder weniger unberührt zu bleiben scheint. Dies bezieht sich in erster Reihe auf die Natur. Es ist aber auch für eine ganze Reihe der gesellschaftlichen Erscheinungen einleuchtend, daß ihr Dialektischwerden einen anderen Gang nimmt als jene, an denen wir das Wesen der geschichtlichen Dialektik, den Prozeß des Durchbrechens der Verding-lichungsschranke zu beobachten und darzustellen versucht haben. Wir haben gesehen, daß z. B. einzelne Phänomene der Kunst eine überaus große Empfindlichkeit für das qualitative Wesen der dialektischen Veränderungen gezeigt haben, ohne daß deshalb aus dem in ihnen zutage tretenden, aus dem in ihnen gestalteten Gegensatz das Bewußtsein seines Wesens und Sinnes hervorgetreten wäre oder hervortreten könnte. Daneben konnten wir ebenfalls beobachten, daß andere Phänomene des gesellschaftlichen Seins ihren inneren Gegensatz nur abstrakt in sich tragen; d. h. daß ihre innere Gegensätzlichkeit nur eine abgeleitete Folgeerscheinung des inneren Widerspruchs von anderen zentraleren Erscheinungen ist, weshalb auch dieser Widerspruch objektiv erst durch diese vermittelt in Erscheinung treten und nur durch deren Dialektik hindurch selbst dialektisch werden kann (Zins im Gegensatz zu Profit). Das System dieser qualitativen Abstufungen im dialektischen Charakter der einzelnen Erscheinungskomplexe würde erst jene konkrete Totalität der Kategorien ergeben, die für die richtige Erkenntnis der Gegenwart vonnöten wäre. Die Hierarchie dieser Kategorien wäre zugleich die gedankliche Bestimmung des Einheitspunktes von System und Geschichte, die Erfüllung der schon angeführten Forderung von Marx bezüglich der Kategorien, daß »ihre Reihenfolge durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben, bestimmt« sei.

Eine Reihenfolge ist aber in jedem bewußt-dialektischen Gedankenbau — nicht nur bei Hegel, sondern bereits bei Proklos — selbst dialektisch. Eine dialektische Ableitung der Kategorien kann wiederum unmöglich ein einfaches Nacheinander oder selbst Auseinanderfolgen von gleichbleibenden Formen sein; ja — wenn die Methode nicht zum Schema erstarren soll — darf auch eine gleichbleibende Beziehung der Formen (die berühmte Dreiheit: The-sis, Antithesis und Synthesis) hierbei unmöglich mechanisch gleichförmig funktionieren. Gegen eine solche Erstarrung der dialektischen Methode, die selbst bei Hegel an vielen Stellen und erst recht bei seinen Epigonen beobachtet werden kann, ist die Marxsche geschichtliche Konkretion die einzige Kontrolle und das einzige Hilfsmittel. Aus dieser Lage müssen aber auch methodisch alle Konsequenzen gezogen werden. Hegel[177] selbst unterscheidet schon zwischen bloß negativer und positiver Dialektik, wobei unter letzterer das Hervortreten eines bestimmten Inhalts, das Klarwerden einer konkreten Totalität verstanden werden soll. In der Ausführung wird aber bei ihm doch fast überall gleichartig der Weg von den Reflexionsbestimmungen bis zu der positiven Dialektik zurückgelegt, obwohl z. B. sein Naturbegriff als »Anderssein«, als »Sich-selbst-Äußerlichsein« der Idee[178] eine positive Dialektik direkt ausschließt.

---

[176] Über diese Beziehung einer Theorie der Praxis zu einer praktischen Theorie sei auf den interessanten Aufsatz Josef Révais in Kommunismus J. I, Nr. 46-49: »Das Problem der Taktik« hingewiesen, ohne daß ich mit seinen sämtlichen Ausführungen einverstanden wäre.

[177] Encyclopädie § 81.

[178] Ebd. § 247.

(Hier wird man wohl einen der methodischen Gründe für die vielfach gewaltsamen Konstruktionen seiner Naturphilosophie finden.) Obwohl Hegel selbst historisch zuweilen klar einsieht, daß die Dialektik der Natur, wo das Subjekt, wenigstens auf der bisher erreichten Stufe, unmöglich in den dialektischen Prozeß einbezogen werden kann, sich niemals höher als bis zur Dialektik der Bewegung für den unbeteiligten Zuschauer zu erheben imstande ist. So hebt er[179] z. B. hervor, daß die Antinomien Zenons sich bis zur Erkenntnishöhe der Kantschen Antinomien erhoben haben, daß also hier ein Weitergehen unmöglich gewesen ist. Damit ergibt sich die Notwendigkeit der methodischen Trennung der bloß objektiven Bewegungsdialektik der Natur von der gesellschaftlichen Dialektik, in der auch das Subjekt in die dialektische Wechselbeziehung einbezogen ist, in der Theorie und Praxis in bezug aufeinander dialektisch werden usw. (Daß die Entwicklung der Naturer-*kenntnis* als gesellschaftliche Form dem zweiten Typus der Dialektik unterworfen ist, versteht sich von selbst.) Daneben wäre es aber zum konkreten Ausbau der dialektischen Methode unbedingt notwendig, die verschiedenen Typen der Dialektik konkret darzustellen. Dabei würden die Hegeischen Unterscheidungen von positiver und negativer Dialektik sowie die der Niveaus von Anschauung, Vorstellung und Begriff (ohne daß an der Terminologie festgehalten werden müßte) nur einige Typen der Unterschiede bezeichnen. Für die anderen findet man reichliches Material der klar herausgearbeiteten Strukturanalyse in den ökonomischen Werken von Marx. Jedoch eine wenn auch noch so sehr bloß andeutende Typologie dieser dialektischen Formen würde weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen.

Noch wichtiger aber als diese methodischen Unterscheidungen ist es, daß selbst jene Gegenstände, die sich offenbar im Zentrum des dialektischen Prozesses befinden, auch nur in einem langwierigen Prozeß ihre verdinglichte Form abzulegen fähig sind. In einem Prozeß, in dem die Machtergreifung des Proletariats, ja selbst die sozialistische Organisierung von Staat und Wirtschaft nur Etappen, freilich sehr wichtige Etappen, aber keineswegs das Ankommen bedeuten. Und es scheint sogar, als ob die entscheidende Krisenperiode des Kapitalismus die Tendenz hätte, die Verdinglichung noch zu steigern, auf die Spitze zu treiben. Ungefähr in dem Sinne wie Lassalle an Marx schrieb[180]: »Der alte Hegel pflegte zu sagen: Unmittelbar ehe ein qualitativ Neues auftreten soll, faßt sich der alte qualitative Zustand, alle seine markierten Differenzen und Besonderheiten, die er, solange er lebensfähig war, gesetzt hat, wieder aufhebend und in sich zurücknehmend, in sein rein allgemeines ursprüngliches Wesen, in seine einfache Totalität zusammen.« Andererseits ist auch die Beobachtung Bucharins[181] richtig, daß im Zeitalter der Auflösung des Kapitalismus die fetischistischen Kategorien versagen, daß es notwendig ist, auf die ihnen zugrunde liegende »Naturform« zurückzugreifen. Die beiden Anschauungen stehen aber zueinander nur in einem scheinbaren Widerspruch, oder genauer, gerade dieser Widerspruch: einerseits die zunehmende Aushöhlung der Verdinglichungsformen — man könnte sagen, das Platzen ihrer Kruste vor innerer Leere —, ihre zunehmende Unfähigkeit, die Erscheinungen selbst als Einzelerscheinungen, selbst reflexionsmäßig-kalkula-torisch zu erfassen, und andererseits zugleich ihr quantitatives Zunehmen, ihre leer-extensive Ausbreitung über die ganze Oberfläche der Erscheinungen, eben in ihrem Widerstreit die Signatur der untergehenden bürgerlichen Gesellschaft bilden. Und mit der zunehmenden Verschärfung dieses Gegensatzes wächst für das Proletariat sowohl die Möglichkeit, seine positiven Inhalte an die Stelle der entleerten und platzenden Hüllen zu stellen, wie die Gefahr -wenigstens zeitweilig —

[179] Wk. XIII. 299 ff.

[180] Brief vom 12. XIII. 1851. Ausg. von G. Mayer, 41.

[181] Ökonomie der Transformationsperiode, 50-51.

diesen leersten und ausgehöhltesten Formen der bürgerlichen Kultur sich ideologisch zu unterwerfen. In bezug auf das Bewußtsein des Proletariats funktioniert die Entwicklung erst recht nicht automatisch: für das Proletariat gilt in gesteigertem Maße, was der alte, anschauend-mechanische Materialismus nicht begreifen konnte, daß die Umwandlung und Befreiung nur die eigene Tat sein kann, »daß der Erzieher selbst erzogen werden muß«. Die objektive Wirtschaftsentwicklung vermochte bloß die Stellung des Proletariats im Produktionsprozeß, die seinen Standpunkt bestimmt hat, zu schaffen; sie vermag dem Proletariate nur die Möglichkeit und die Notwendigkeit zur Verwandlung der Gesellschaft in die Hand zu geben. Diese Verwandlung selbst kann aber nur die — freie — Tat des Proletariats selbst sein.

Der Funktionswechsel des historischen Materialismus

Vortrag gehalten bei der Eröffnung des Forschungsinstituts für historischen Materialismus in Budapest.

Der Sieg, den das Proletariat errungen hat, macht es ihm zur selbstverständlichen Aufgabe, die geistigen Waffen, mit denen es seinen Klassenkampf bisher bestanden hat, bis zur Grenze des Möglichen vollkommen zu machen. Unter diesen Waffen steht natürlich der historische Materialismus in erster Reihe.

Der historische Materialismus diente dem Proletariat zur Zeit seiner Unterdrückung als eines seiner stärksten Kampfmittel, und es ist natürlich, daß es ihn nun mit sich hinübernimmt in eine Zeit, in der es die Gesellschaft und in ihr die Kultur neu aufzubauen sich anschickt. Schon deswegen mußte dieses Institut geschaffen werden, dessen Aufgabe es ist, die Methode des historischen Materialismus auf das Ganze der Geschichtswissenschaft anzuwenden. Dem bisherigen Zustand gegenüber, wo der historische Materialismus zwar ein treffliches Kampfmittel, vom Standpunkt der Wissenschaft betrachtet aber nicht viel mehr als ein bloßes Programm, die Angabe, wie Geschichte geschrieben werden müßte, bedeutet hat, ist uns jetzt auch die Aufgabe zugefallen, die ganze Geschichte wirklich neu zu schreiben, indem wir die Ereignisse der Vergangenheit vom Gesichtspunkt des historischen Materialismus aus sichten, gruppieren und beurteilen. Wir müssen versuchen, den historischen Materialismus zur Methode der konkreten wissenschaftlichen Forschung, zur Methode der Geschichtswissenschaft zu machen.

Hier stellt sich aber die Frage, warum dies erst jetzt möglich geworden ist. Bei oberflächlicher Betrachtung der Dinge könnte die Antwort dahin lauten, daß der Zeitpunkt des Ausbaus des historischen Materialismus als wissenschaftliche Methode nur darum jetzt gekommen sei, weil eben das Proletariat die Herrschaft ergriffen hat und mit ihr die Verfügung über die physischen und geistigen Kräfte erlangte, ohne die jener Zweck nicht erreicht werden kann und die ihm die alte Gesellschaft niemals dienstbar gemacht hätte. Allein dieser Forderung liegen auch tiefere Motive zugrunde, als das nackte Machtfaktum, das das Proletariat heute materiell in den Stand setzt, die Wissenschaft nach eigenem Ermessen zu organisieren. Diese tieferen Motive hängen aufs engste mit jenem tiefgreifenden Funktionswechsel zusammen, der durch die Tatsache der Diktatur des Proletariats, also dadurch, daß der Klassenkampf nun von oben nach unten und nicht mehr von unten nach oben geführt wird, für alle Organe dieses Proletariats, für seine ganze Gedanken-und Gefühlswelt, für seine Klassenlage und sein Klassenbewußtsein eingetreten ist. Diese Motive müssen heute, da wir dieses Forschungs-Institut eröffnen, unbedingt erörtert werden.

Was war der historische Materialismus? Er war ohne Zweifel eine wissenschaftliche Methode, um die Ereignisse der Vergangenheit ihrem wahren Wesen nach zu verstehen. Doch im Gegensatz zu den Geschichtsmethoden der Bourgeoisie befähigt er uns zugleich auch, die Gegenwart unter dem Gesichtswinkel der Geschichte, also wissenschaftlich zu betrachten, in ihr nicht nur die Erscheinungen der Oberfläche zu erblicken, sondern auch jene tieferen historischen Triebkräfte, von denen die Ereignisse in Wirklichkeit bewegt werden.

Der historische Materialismus hatte demnach für das Proletariat einen weit höheren Wert, als bloß den einer Methode der wissenschaftlichen Forschung. Er war eines der

wichtigsten unter allen seinen Kampfmitteln. Bedeutete doch der Klassenkampf des Proletariats zugleich das Erwachen seines Klassenbewußtseins. Das Erwachen dieses Bewußtseins aber stellte sich für das Proletariat überall als Folge der Erkenntnis der wahren Lage, der tatsächlich bestehenden historischen Zusammenhänge ein. Das ist es eben, was dem Klassenkampf des Proletariats seine Sonderstellung unter allen Klassenkämpfen gibt: daß es seine schärfste Waffe in der Tat aus der Hand der wahren Wissenschaft, aus der klaren Einsicht in die Wirklichkeit erhält. Während in den Klassenkämpfen der Vergangenheit die verschiedenartigsten Ideologien, religiöse, sittliche und andere Formen des »falschen Bewußtseins« maßgebend waren, hat der Klassenkampf des Proletariats, der Freiheitskrieg der letzten unterdrückten Klasse im Aufzeigen der hüllenlosen Wahrheit seinen Kampfruf und zugleich seine stärkste Waffe gefunden. Der historische Materialismus ist also dadurch, daß er die wahren Triebkräfte des historischen Geschehens aufgezeigt hat, infolge der Klassenlage des Proletariats ein Kampfmittel geworden. Die wichtigste Aufgabe des historischen Materialismus ist, ein genaues Urteil über die kapitalistische Gesellschaftsordnung zu fällen, das Wesen der kapitalistischen Gesellschaftsordnung zu enthüllen. Der historische Materialismus ist deshalb im Klassenkampfe des Proletariats stets dazu benützt worden, um in all den Fällen, wo die Bourgeoisie die wirkliche Lage, den Stand des Klassenkampfes mit allerlei ideologisehen Elementen verbrämt und verhüllt hatte, diese Hüllen mit den kalten Strahlen der Wissenschaft zu durchleuchten, zu zeigen, daß und wieweit sie falsch, irreführend, der Wahrheit widersprechend waren. So konnte die vornehmste Funktion des historischen Materialismus doch nicht in der reinen, wissenschaftlichen Erkenntnis liegen, sondern darin, daß er Tat war. Der historische Materialismus war keim Selbstzweck, er war da, damit das Proletariat sich eine Situation klarmachen, damit es in dieser klar erkannten Lage seiner Klassenlage entsprechend richtig handeln könne.

Im Zeitalter des Kapitalismus war der historische Materialismus also ein Kampfmittel. Mithin war der Widerstand, den die bürgerliche Wissenschaft dem historischen Materialismus entgegensetzte, weit entfernt davon, pure Beschränktheit zu sein, er war vielmehr Ausdruck des richtigen Klasseninstinktes der Bourgeoisie, der sich in der bürgerlichen Geschichtswissenschaft geoffenbart hat. Denn die Anerkennung des historischen Materialismus hätte für die Bourgeoisie geradezu den Selbstmord bedeutet. Jedes Mitglied der Bourgeoisie, das die wissenschaftliche Wahrheit des historischen Materialismus zugegeben hätte, würde damit auch schon sein Klassenbewußtsein verloren haben, damit aber zugleich auch die Kraft, die Interessen der eigenen Klasse richtig vertreten zu können. Andererseits wäre es für das Proletariat ebenfalls Selbstmord gewesen, bei der Erkenntnis der wissenschaftlichen Eigenart des historischen Materialismus stehen zu bleiben, im historischen Materialismus nur ein Werkzeug der Erkenntnis zu erblicken. Das Wesen des proletarischen Klassenkampfes kann eben dahin bestimmt werden, daß für ihn Theorie und Praxis zusammenfallen, daß hier die Erkenntnis ohne Übergang zum Handeln führt.

Das Bestehen der Bourgeoisie setzt voraus, daß sie über die gesellschaftlichen Voraussetzungen ihres eigenen Daseins nie zur klaren Einsicht gelangt. Ein Blick auf die Geschichte des XIX. Jahrhunderts läßt zwischen dem Niedergang der Bourgeoisie und dem allmählichen Durchdringen dieser Selbsterkenntnis einen tiefen und ständigen Parallelismus erkennen. Am Ausgang des XVIII. Jahrhunderts war die Bourgeoisie ideologisch stark und ungebrochen. Sie war es auch noch zu Beginn des XIX. Jahrhunderts, als ihre Ideologie, der Gedanke der bürgerlichen Freiheit und Demokratie, der von dem naturgesetzlichen Automatismus der Ökonomie noch nicht von innen ausgehöhlt war, als das Bürgertum noch die Hoffnung hatte und sie auch mit gutem Glauben haben konnte, daß diese demokratische, bürgerliche Freiheit, diese

Selbstherrlichkeit der Ökonomie eines Tages die Erlösung der Menschheit bewirken würde. Nicht nur die Geschichte der ersten bürgerlichen Revolutionen — am stärksten die große Französische Revolution — sind von dem Glanz und Pathos dieses Glaubens erfüllt, er ist es auch, der den großen wissenschaftlichen Äußerungen der bürgerlichen Klasse, z. B. der Ökonomie von Smith und Ricardo die Unbefangenheit und die Kraft zum Wahrheitsstreben, zum unverhüllten Aussprechen des Erkannten verleiht.

Die Geschichte der bürgerlichen Ideologie ist die Geschichte der Erschütterung dieses Glaubens, des Glaubens an die welterlösende Mission der Umformung der Gesellschaft ins Bürgerliche. Von Sismondis Krisentheorie und Carlyles Gesellschaftskritiken an ist dieses Selbstunterwühlen der bürgerlichen Ideologie in einer sich ständig steigernden Entwicklung begriffen. Begonnen als feudalreaktionäre Kritik an dem emporwachsenden Kapitalismus erwächst diese gegenseitige Kritik der antagonistischen herrschenden Klassen aneinander immer mehr zur Selbstkritik der Bourgeoisie, um später als ihr schlechtes Gewissen immer mehr verschwiegen und verheimlicht zu werden. »Die Bourgeoisie hatte die richtige Einsicht«, sagt Marx[1], »daß alle Waffen, die sie gegen den Feudalismus geschmiedet, ihre Spitze gegen sie selbst kehrten, daß alle Bildungsmittel, die sie erzeugt, gegen ihre eigene Zivilisation rebellierten, daß alle Götter, die sie geschaffen, von ihr abgefallen waren.«

Darum kommt der offen geäußerte Klassenkampfgedanke zweimal in der Geschichte der bürgerlichen Ideologie vor. Er ist ein bestimmendes Element ihrer »heroischen« Periode, ihres energischen Kampfes um die gesellschaftliche Vorherrschaft (besonders in Frankreich, wo die politisch-ideologischen Kämpfe am zugespitztesten waren) und kehrt in der letzten Periode der Krise und Auflösung wieder. Die soziale Theorie der großen Arbeitgeberverbände z. B. ist oft ein offen, sogar zynisch ausgesprochener Klassenkampfstandpunkt. Die imperialistische letzte Phase des Kapitalismus äußert sich überhaupt ideologisch in Methoden, die die ideologischen Hüllen zerreißen, die in den herrschenden Schichten der Bourgeoisie immer klarer ein offenes Aussprechen dessen, »was ist«, zeitigen. (Man denke etwa an die Machtstaatideologie des imperialistischen Deutschland, auch daran, daß die Kriegs- und Nachkriegswirtschaft die Theoretiker der Bourgeoisie gezwungen hat, in den ökonomischen Formen nicht nur rein fetischistische Beziehungen zu sehen, sondern dem Zusammenhang zwischen Ökonomie und menschlicher Bedürfnisbefriedigung ins Auge zu blicken usw.). Nicht als ob hierdurch die Schranken, die der Bourgeoisie ihre Stellung im Produktionsprozeß auferlegt, wirklich durchbrochen wären, als ob sie nunmehr, wie das Proletariat, von der wirklichen Erkenntnis der wirklichen treibenden Kräfte der Entwicklung ausgehen könnte. Im Gegenteil. Diese Klarheit über Einzelprobleme oder Einzelphasen offenbart nur noch stärker die Blindheit der Totalität gegenüber. Denn diese »Klarheit« ist einerseits nur eine Klarheit für den »internen Gebrauch«; dieselbe fortgeschrittene Gruppe der Bourgeoisie, die die ökonomischen Zusammenhänge des Imperialismus klarer durchschaut als viele »Sozialisten«, weiß ganz genau, daß diese ihre Erkenntnis selbst für Teile der eigenen Klasse und erst recht für die ganze Gesellschaft höchst gefährlich wäre. (Man denke dabei an die Geschichtsmetaphysik, die die Machttheorien des Imperialismus zu begleiten pflegt.) Wenn aber hierin auch teilweise ein bewußter Betrug steckt, so handelt es sich andererseits doch nicht um einen einfachen Betrug. D. h. die Verknüpfung von »klarer Einsicht« in einzelne ökonomische Sachzusammenhänge mit einer phantastischen und wüsten metaphysischen Gesamtanschauung von Staat, Gesellschaft und geschichtlicher Entwicklung ist auch für die bewußtere Schicht der Bourgeoisie eine notwendige Folge ihrer Klassenlage. Während jedoch zur Zeit des Aufstieges der Klasse die Schranke in der

[1] Brumaire, 50.

Erkennbarkeit der Gesellschaft noch dunkel und unbewußt war, spiegelt sich heute der objektive Zerfall der kapitalistischen Gesellschaft in der totalen Inkohärenz und Unvereinbarkeit der ideologisch vereinigten Ansichten.

Hierin drückt sich bereits ihre — zumeist unbewußte und bestimmt unein-gestandene — ideologische Kapitulation vor dem historischen Materialismus aus. Denn die Ökonomie, die jetzt entwickelt wird, ist nicht mehr rein auf dem Boden der Bourgeoisie erwachsen, wie in den Zeiten der klassischen Ökonomie. Gerade in Ländern wie Rußland, wo die kapitalistische Entwicklung relativ spät begonnen, wo also ein unmittelbares Bedürfnis nach theoretischer Begründung bestanden hat, zeigte sich, daß die so entstehende Theorie einen stark »marxistischen« Charakter aufweist (Struve, Tugan-Baranowski usw.). Dieselbe Erscheinung zeigte sich aber gleichzeitig in Deutschland (z. B. Sombart) undjn anderen Ländern. Und die Theorien der Kriegswirtschaft, der Planwirtschaft zeigen eine ständige Erstarkung dieser Tendenz.

Dem widerspricht keineswegs, daß gleichzeitig — etwa von Bernstein an -ein Teil der sozialistischen Theorie immer stärker unter bürgerlichen Einfluß gerät. Denn daß es sich dabei nicht um einen Richtungsstreit innerhalb der Arbeiterbewegung gehandelt hat, haben klarsehende Marxisten schon damals erkannt. Wie immer man auch diese Frage, das immer häufigere offene Übergehen führender »Genossen« ins Lager der Bourgeoisie (die Fälle von Briand-Millerand bis Parvus-Lensch sind nur die krassesten Beispiele) vom Standpunkt des Proletariats beurteilen möge, vom Standpunkt der Bourgeoisie bedeutet sie soviel, daß sie unfähig geworden ist, aus eigenen Kräften ihre Position ideologisch zu verteidigen. Daß sie nicht nur der Personen der Überläufer aus dem Lager des Proletariats bedarf, sondern — und das ist hier die Haupt- J sache — auch die wissenschaftliche Methode des Proletariats, freilich in verzerrter Form, nicht mehr zu entbehren vermag. Das theoretische Renegatentum von Bernstein bis Parvus ist zwar das Anzeichen einer ideologischen Krise innerhalb des Proletariats; es bedeutet aber zugleich die Kapitulation der Bourgeoisie vor dem historischen Materialismus. Denn das Proletariat hat den Kapitalismus bekämpft, indem es die bürgerliche Gesellschaft zu einer Selbsterkenntnis zwang, die diese Gesellschaft mit unausweichlicher Konsequenz von innen heraus problematisch erscheinen lassen mußte. *Parallel mit dem wirtschaftlichen Kampfe wurde ein Kampf um das Bewußtsein der Gesellschaft geführt. Das Bewußtwerden der Gesellschaft ist aber gleichbedeutend mit der Möglichkeit der Führung der Gesellschaft.* Das Proletariat erringt den Sieg in seinem Klassenkampfe nicht nur in der Machtsphäre, sondern zugleich in diesem Kampf um das gesellschaftliche Bewußtsein, indem es seit den letzten 50-60 Jahren in aufsteigender Linie die bürgerliche Ideologie zersetzt und sein eigenes Bewußtsein als das nunmehr einzig maßgebende soziale Bewußtsein entwickelt.

Das wichtigste Kampfmittel in diesem Ringen um das Bewußtsein, um die soziale Führung ist der historische Materialismus. Der historische Materialismus ist mithin ebenso Funktion der Entfaltung und Zersetzung der kapitalistischen Gesellschaft wie alle übrigen Ideologien. Das ist von bürgerlicher Seite dem historischen Materialismus gegenüber auch oft geltend gemacht worden. Ein allbekanntes und in den Augen der bürgerlichen Wissenschaft entscheidendes Argument gegen die Wahrheit des historischen Materialismus besteht darin, daß er auf sich selbst angewendet werden muß. Die Richtigkeit seiner Lehre vorausgesetzt, daß sämtliche sogenannten ideologischen Gebilde Funktionen der wirtschaftlichen Verhältnisse darstellen: ist er selbst (als Ideologie des kämpfenden Proletariats) ebenfalls nur eine solche Ideologie, solch eine Funktion der kapitalistischen Gesellschaft. Ich glaube, dieser Einwand kann als teilweise stichhaltig anerkannt werden, ohne daß durch sein Einräumen der wissenschaftlichen Bedeutung des historischen Materialismus Abbruch geschähe. Der historische Materialismus kann und muß allerdings auf sich selbst angewendet werden, doch führt diese Anwendung auf sich

selbst doch nicht zu einem völligen Relativismus, keineswegs zur Folgerung, daß der historische Materialismus nicht die richtige historische Methode darstellt. Die inhaltlichen Wahrheiten des historischen Materialismus sind so beschaffen, wie Marx die Wahrheiten der klassischen Nationalökonomie betrachtet hat: sie sind Wahrheiten innerhalb einer bestimmten sozialen und Produktionsordnung. Als solchen, aber nur als solchen, kommt ihnen unbedingte Geltung zu. Aber dies schließt nicht das Heraufkommen von Gesellschaften aus, in denen infolge des Wesens ihrer sozialen Struktur andere Kategorien, andere Wahrheitszusammenhänge gelten werden. Zu welchem Ergebnis gelangen wir nun? Wir müssen vor allem nach den sozialen Vorbedingungen der Geltung der Inhalte des historischen Materialismus fragen, so wie auch Marx die sozialen und wirtschaftlichen Vorbedingungen der Geltung der klassischen Nationalökonomie untersucht hat.

Die Antwort auf diese Frage können wir ebenfalls bei Marx finden. Der historische Materialismus in seiner klassischen Form (die leider bloß vulgarisiert ins allgemeine Bewußtsein übergegangen ist) bedeutet *die Selbsterkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft.* Und zwar nicht nur im soeben skizzierten ideologischen Sinne. Vielmehr ist dieses ideologische Problem selbst nichts anderes als der gedankliche Ausdruck des objektiv ökonomischen Tatbestandes. In diesem Sinne ist das entscheidende Ergebnis des historischen Materialismus, daß die Totalität und die bewegenden Kräfte des Kapitalismus, die von den rohen, abstrakten, unhistorischen und äußerlichen Kategorien der Wissenschaft der bürgerlichen Klasse nicht erfaßt werden können, auf ihren eigenen Begriff gebracht werden. Der historische Materialismus ist also vorerst eine Theorie der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer ökonomischen Struktur. »Aber in der Theorie«, sagt Marx[2], »wird vorausgesetzt, daß die Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise sich rein entwickeln. In der Wirklichkeit besteht immer nur Annäherung; aber diese Annäherung ist um so größer, je mehr die kapitalistische Produktionsweise entwickelt und je mehr ihre Verunreinigung und Verquickung mit Resten früherer ökonomischer Zustände beseitigt ist.« Dieser der Theorie entsprechende Zustand zeigt sich darin, daß die Gesetze der Ökonomie einerseits die ganze Gesellschaft beherrschen, andererseits aber sich als »reine Naturgesetze« kraft ihrer rein ökonomischen Potenz, also ohne Zuhilfenahme außerökonomischer Faktoren durchzusetzen imstande sind. Marx betont diesen Unterschied der kapitalistischen und der vorkapitalistischen Gesellschaft besonders als den Unterschied des entstehenden, für seine Geltung in der Gesellschaft kämpfenden und des die Gesellschaft bereits beherrschenden Kapitalismus oft und mit größter Schärfe. »… das Gesetz der Zufuhr von und der Nachfrage nach Arbeit …«, sagt er[3], »der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse besiegelt die Herrschaft des Kapitalisten über den Arbeiter. *Außerökonomische* unmittelbare Gewalt wird zwar *immer noch* angewandt, aber *nur ausnahmsweise.* Für den gewöhnlichen Gang der Dinge kann der Arbeiter den ›Naturgesetzen der Produktion‹ überlassen bleiben… *Anders während der historischen Genesis der kapitalistischen Produktion.«*

Aus dieser ökonomischen Struktur einer »rein« kapitalistischen Gesellschaft (die freilich als Tendenz, aber als eine jede Theorie entscheidend bestimmende Tendenz gegeben ist) folgt, daß die verschiedenen Momente des gesellschaftlichen Aufbaues sich gegeneinander verselbständigen und als solche bewußt werden können und müssen. Der große Aufschwung der theoretischen Wissenschaften am Ende des xviii. und zu Beginn des XIX. Jahrhunderts, die klassische Ökonomie in England und die klassische Philosophie in Deutschland bezeichnen das Bewußtsein der Selbständigkeit dieser

[2] Kapital III, I, 154.

[3] Kapital I, 7C3. (Von mir gesperrt.)

Teilsysteme, dieser Momente des Aufbaues und der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft. Ökonomie, Recht und Staat erscheinen hier als *in sich geschlossene* Systeme, die aus eigener Machtvollkommenheit, mit eigener, ihnen innewohnender Gesetzmäßigkeit die ganze Gesellschaft beherrschen. Wenn also einzelne Gelehrte, z. B. Andler, den Nachweis zu führen versuchen, daß sämtliche Einzelwahrheiten des historischen Materialismus von der Wissenschaft vor Marx und Engels bereits aufgefunden waren, so gehen sie an dem Wesentlichen vorbei, und hätten auch dann unrecht, wenn ihre Beweisführung in allen Einzelfragen stichhaltig wäre; was sie freilich nicht ist. Denn die *methodisch* epochemachende Tat des historischen Materialismus bestand gerade darin, daß diese scheinbar völlig unabhängigen, abgeschlossenen, autonomen Systeme als bloße Momente eines umfassenden Ganzen erkannt wurden; daß ihre scheinbare Selbständigkeit aufgehoben werden konnte.

Der Schein dieser Selbständigkeit ist jedoch kein bloßer »Irrtum«, der hiermit vom historischen Materialismus einfach »berichtigt« wird. Sie ist vielmehr der gedankliche, der kategorielle Ausdruck für die objektiv-ge-seilschaftliche Struktur der kapitalistischen Gesellschaft. Sie aufzuheben, über sie hinauszugehen, bedeutet also über die kapitalistische Gesellschaft — gedanklich — hinauszugehen; ihre Aufhebung mit der beschleunigenden Kraft des Denkens vorwegzunehmen. Eben deshalb bleibt aber diese aufgehobene Selbständigkeit der Teilsysteme im richtig erkannten Ganzen aufbewahrt. D. h. zu der richtigen Erkenntnis ihrer Unselbständigkeit voneinander, ihrer Abhängigkeit von der ökonomischen Struktur der Gesamtgesellschaft gehört als integrierendes Wesenszeichen die Erkenntnis, daß dieser »Schein« ihrer Selbständigkeit, ihrer Geschlossenheit und Eigengesetzlichkeit ihre notwendige Erscheinungsform in der kapitalistischen Gesellschaft ist. In der vorkapitalistischen Gesellschaft verharren einerseits die einzelnen Momente des Wirtschaftsprozesses (wie z. B. das Zinskapital und die Güterproduktion selbst) in einer völlig abstrakten j Trennung von einander, die weder eine unmittelbare noch eine ins gesellschaftliche Bewußtsein hebbare Wechselwirkung zuläßt. Andererseits bilden einzelne dieser Momente sowohl untereinander wie mit außerökonomischen Momenten des Wirtschaftsprozesses eine — innerhalb solcher Gesellschaftsstrukturen — in jeder Hinsicht unzertrennbare Einheit (z. B. Handwerk und Landwirtschaft am Fronhof oder Steuer und Rente in der indischen Leibeigenschaft usw.). Im Kapitalismus dagegen stehen alle Momente des Aufbaues der Gesellschaft in einer dialektischen Wechselwirkung zueinander. Ihre scheinbare Selbständigkeit einander gegenüber, ihr Sich-Zusammenballen zu autonomen Systemen, der fetischistische Schein ihrer Eigengesetzlichkeit ist — als der notwendige Aspekt des Kapitalismus vom Standpunkt des Bürgertunis — der notwendige Durchgangspunkt zu ihrer richtigen und vollkommenen Erkenntnis. Nur durch ein wirkliches Zuendedenken dieser Selbständigkeitstendenzen, wozu freilich die bürgerliche Wissenschaft selbst in ihren besten Zeiten nicht fähig war, ermöglicht, daß sie in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit voneinander, in ihrer Zu- und Unterordnung zur Totalität der ökonomischen Struktur der Gesellschaft begriffen werden. Der Gesichtspunkt des Marxismus z. B., alle ökonomischen Probleme des Kapitalismus nicht mehr vom Standpunkt des Einzelkapitalisten, sondern von dem der Klassen zu betrachten, ist einerseits subjektiv, dogmengeschichtlich nur als Fortsetzung und dialektisches Umschlagen der rein kapitalistischen Stellungnahme erreichbar gewesen. Andererseits bildet die »Naturgesetziichkeit« der Phänomene, die hier erkannt wird, also ihre völlige Unabhängigkeit vom menschlichen Willen, Erkennen und Zielsetzen auch die objektive Voraussetzung ihrer Aufarbeitung durch die materialistische Dialektik. Probleme wie etwa die der Akkumulation oder der Durchschuittsprofitrate, aber auch die der Beziehung von Staat und Recht zur Gesamtökonomie zeigen ganz klar, wie dieser ständig sich selbst

enthüllende Schein eine historisch-methodische Voraussetzung für den Aufbau und für die Anwendbarkeit des historischen Materialismus ist.

Es ist also kein Zufall — wie es bei wirklichen Wahrheiten über die Gesellschaft auch nicht anders sein kann —, daß der historische Materialismus als wissenschaftliche Methode um die Mitte des XIX. Jahrhunderts entwickelt wurde. Es ist eben kein Zufall, daß die sozialen Wahrheiten immer dann gefunden werden, wenn in ihnen die Seele einer Epoche sich offenbart; jener Epoche, in der die der Methode entsprechende Wirklichkeit sich verkörpert. Der historische Materialismus ist eben, wie wir bereits ausgeführt haben, die Selbsterkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft.

Es ist auch kein Zufall, daß die Nationalökonomie als selbständige Wissenschaft erst in der kapitalistischen Gesellschaft entstanden ist. Kein Zufall, weil die kapitalistische Gesellschaft durch ihre waren- ! und verkehrswirtschaftliche Organisation dem Wirtschaftsleben eine so selbständige, in sich geschlossene und auf immanenten Gesetzmäßigkeiten beruhende Eigenart verlieh, wie sie den ihr vorausgegangenen Gesellschaften unbekannt war. Darum steht die klassische Nationalökonomie mit ihren Gesetzen von allen Wissenschaften der Naturwissenschaft am nächsten. Das wirtschaftliche System, dessen Wesen und Gesetze sie erforscht, kommt in seiner Eigenart, in der Konstruktion seiner Gegenständlichkeit tatsächlich jener Natur ungemein nahe, mit der die Physik, die Naturwissenschaft sich beschäftigt. In ihr handelt es sich um Zusammenhänge, die von der menschlichen Eigenart des Menschen, von allen Anthropomorphismen — seien sie nun religiöser, ethischer, ästhetischer oder anderer Natur — vollkommen unabhängig sind; um Zusammenhänge, in denen der Mensch nur als abstrakte Zahl, als etwas auf Zahlen, zahlenmäßige Zusammenhänge Zurückführbares erscheint; in denen — nach einem Worte Engels' — die Gesetze nur erkannt, aber nicht beherrscht werden können. Denn sie beziehen sich auf Zusammenhänge, in denen — wieder nach Engels' Worten — die Produzenten die Macht über die eigenen gesellschaftlichen Lebensbedingungen verloren haben; in denen diese Zusammenhänge, infolge der Versachlichung, der Verdinglichung der sozialen Lebensbedingungen vollkommene Autonomie erlangt haben, ein Leben für sich führen, ein selbständiges, in sich geschlossenes, in sich sinnvolles System geworden sind.

Deshalb ist es kein Zufall, daß gerade die kapitalistische Gesellschaftsordnung zum klassischen Boden der Anwendung des historischen Materialismus geworden ist. Betrachten wir jetzt den historischen Materialismus als wissenschaftliche Methode, so kann er selbstverständlich auch auf frühere, dem Kapitalismus vorausgehende Zeitalter angewendet werden. Er wurde es auch und zwar zum Teil mit Erfolg; er hat zumindest sehr interessante Ergebnisse gezeitigt. Wenden wir aber den historischen Materialismus auf die vorkapitalistischen Zeitalter an, so macht sich eine sehr wesentliche und wichtige methodologische Schwierigkeit bemerkbar, die in seiner Kritik des Kapitalismus nicht an den Tag getreten ist.

Diese Schwierigkeit ist von Marx an unzähligen Stellen seiner Hauptwerke erwähnt worden; Engels hat sie dann im »Ursprung der Familie« ganz klar ausgesprochen: sie liegt in dem *struktiven* Unterschied zwischen dem Zeitalter der Zivilisation und der ihr vorangegangenen Epochen. Und hier hebt Engels sehr scharf hervor[4], daß, »solange die Produktion auf dieser Grundlage betrieben wird, kann sie dem Produzenten nicht über den Kopf wachsen, keine gespenstischen, fremden Machte ihm gegenüber erzeugen, wie dies in der Zivilisation regelmäßig und unvermeidlich der Fall ist«. Denn dort »haben die Produzenten die Herrschaft über die Gesamtproduktion ihrer Lebenskreise verloren… Produkte und Produktion verfallen dem Zufall. Aber Zufall ist nur der eine Pol eines

[4] Ursprung der Familie, 183-184.

Zusammenhanges, dessen anderer Pol Notwendigkeit heißt.« Und dann weist Engels nach, wie aus der so entstehenden Struktur der Gesellschaft ihr Bewußtsein in der Form von »Naturgesetzen« folgt. Und zwar steigert sich diese dialektische Wechselwirkung von Zufall und Notwendigkeit, also die klassische ideologische Form der Vorherrschaft der Ökonomie in dem Maße, in dem die gesellschaftlichen Vorgänge der Kontrolle der Menschen entwachsen, selbständig werden.

Die reinste, ja man kann sagen, die einzig reine Form dieses Beherrschtseins der Gesellschaft von den gesellschaftlichen Naturgesetzen ist die kapitalistische Produktion. Ist doch die weltgeschichtliche Sendung des im Kapitalismus gipfelnden Zivilisationsprozesses das Erlangen der Herrschaft über die *Natur.* Diese »Naturgesetze« der Gesellschaft, die (auch wenn ihre »Rationalität« erkannt wird und dann eigentlich am stärksten) wie »blinde« Mächte das Dasein der Menschen beherrschen, haben die Funktion, die Unterwerfung der Natur unter die Kategorien der Vergesellschaftung zu erfüllen und haben sie auch im Laufe der Geschichte erfüllt. Dies war jedoch ein langwieriger und an Rückfällen reicher Prozeß. Während seiner Dauer, zur Zeit als diese gesellschaftlichen Naturmächte sich *noch nicht* durchgesetzt hatten, mußten selbstredend die Naturbeziehungen — sowohl im »Stoffwechsel« zwischen Mensch und Natur wie in den gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zueinander — die Oberhand haben, das gesellschaftliche Sein der Menschen und damit die Formen, in denen sich dieses Sein gedanklich, gefühlsmäßig usw. ausdrückt (Religion, Kunst, Philosophie usw.) beherrschen. »In allen Formen«, sagt Marx[5], »worin das Grundeigentum herrscht, ist die Naturbeziehung noch vorherrschend. In denen, wo das Kapital herrscht, überwiegt das gesellschaftliche, historisch geschaffene Element.« Und Engels drückt diesen Gedanken in einem Brief an Marx[6] noch schärfer aus: »Es beweist eben, wie auf dieser Stufe die Art der Produktion Weniger entscheidend ist, als der Grad der Auflösung der alten Blutbande und der alten gegenseitigen Gemeinschaft der Geschlechter (sexus) im Stamme.« So daß seiner Ansicht nach[7] z. B. die Monogamie die erste Familienform ist, »die nicht auf natürliche, sondern auf ökonomische Bedingungen gegründet war«.

Es handelt sich hierbei freilich um einen langwierigen Prozeß, in dem sich die einzelnen Etappen keineswegs mechanisch von einander abgrenzen lassen, sondern fließend in einander übergehen. Aber die Richtung dieses Brozesses ist klar: »Das Zurückweichen der Naturschranke«[8] auf allen Gebieten, woraus — e contrario und für unser gegenwärtiges Problem — folgt, daß diese Naturschranke in allen vorkapitalistischen Gesellschaftsformen beistanden und sämtliche gesellschaftlichen Äußerungsformen der Menschen entscheidend beeinflußt hat. Marx und Engels haben dies in bezug auf die eigentlichen ökonomischen Kategorien vielfach und so überzeugend dargelegt, daß hier ein einfacher Hinweis auf ihr Werk genügen muß. (Man denke z. B. an die Entwicklung der Arbeitsteilung, an die Formen der Mehrarbeit, an die Formen der Grundrente usw.) Engels fügt noch an mehreren Stellen hinzu[9], daß es falsch ist, auf primitiven Gesellschaftsstufen überhaupt von Recht in unserem Sinne zu sprechen.

Noch entscheidender aber tritt dieser Unterschied der Struktur in den Gebieten auf, die Hegel im Gegensatz zu den die gesellschaftlichen, rein zwi-sdienmenschlichen Beziehungen gestaltenden Formen (Ökonomie, Recht,Staat) des objektiven Geistes

[5] Zur Kritik der politischen Ökonomie, XLIV.

[6] 8. XII, 18S2. Briefwechsel, IV, 495.

[7] Ursprung, 51.

[8] Kapital I, 479.

[9] Ursprung, 25, 164 etc

den absoluten Geist genannt hat[10]. Denn diese Formen (Kunst, Religion, Philosophie) sind in sehr wesentlichen, wenn auch untereinander verschiedenen Punkten zugleich Auseinandersetzungen des Menschen mit der Natur, und zwar sowohl mit der ihn umgebenden wie mit der, die er in sich selbst vorfindet. Freilich darf auch diese Unterscheidung nicht mechanisch aufgefaßt werden. Natur ist eine gesellschaftliche Kategorie. D. h. was auf einer bestimmten Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung als Natur gilt, wie die Beziehung dieser Natur zum Menschen beschaffen ist und in welcher Form seine Auseinandersetzung mit ihr stattfindet, also was die Natur der Form und dem Inhalt, dem Umfang und der Gegenständlichkeit nach zu bedeuten hat, ist stets gesellschaftlich bedingt. Daraus folgt nun einerseits, daß die Frage, ob in einer bestimmten Gesellschaftsform eine unmittelbare Auseinandersetzung mit der Natur überhaupt möglich ist, nur geschichtsmaterialistisch beantwortet werden kann, da die sachliche Möglichkeit einer solchen Beziehung von der »ökonomischen Struktur der Gesellschaft« abhängt. Andererseits jedoch, wenn diese Zusammenhänge einmal und zwar in dieser gesellschaftlich bedingten Weise gegeben sind, so wirken sie sich nach ihren eigenen, inneren Gesetzmäßigkeiten aus und bewahren eine viel größere Unabhängigkeit von dem gesellschaftlichen Lebensgrund, aus dem sie (notwendig) emporgewachsen sind, als die Gebilde des »objektiven Geistes«. Auch diese können sich freilich oft sehr lange erhalten, nachdem jene gesellschaftliche Grundlage, der sie ihr Dasein verdanken, dahin ist. Sie erhalten sich aber dann stets als Hemmnisse der Entwicklung, die gewaltsam hinweggefegt werden müssen, oder schmiegen sich in Formen von Funktionswechseln den neuen ökonomischen Verhältnissen an (für beides bietet die Rechtsentwicklung viele Beispiele). Dagegen kann das Erhaltenbleiben dieser Gebilde — und dieses rechtfertigt bis zu einem gewissen Grade die Hegelsche Terminologie — die Betonung des Wertvollen, des noch immer Aktuellen, sogar des Vorbildlichen erhalten. D. h. die Beziehungen von Genesis und Geltung sind hier viel verwickelter als dort. So sagt Marx[11] in klarer Erkenntnis dieses Problems: »Aber die Schwierigkeit liegt nicht darin, zu verstehen, daß griechische Kunst und Epos an gewisse gesellschaftliche Entwicklungsformen geknüpft sind. Die Schwierigkeit ist, daß sie für uns noch Kunstgenuß gewähren und in gewisser Beziehung als Norm und unerreichbare Muster gelten.«

Diese Stabilität der Geltung der Kunst, dieser Schein ihres völlig übergeschichtlichen und übergesellschaftlichen Wesens beruht aber darauf, daß sich in ihr vorwiegend eine Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur abspielt. Diese Richtung ihrer Formgebung geht so weit, daß selbst die von ihr gestalteten gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zueinander in eine Art von »Natur« rückverwandelt werden. Und wenn — wie betont wurde -auch diese Naturbeziehungen gesellschaftlich bedingt sind, wenn sie sich dementsprechend auch mit der Umwandlung in der Gesellschaft ändern, so liegen ihnen doch Zusammenhänge zugrunde, die dem ununterbrochenen Wechsel rein gesellschaftlicher Formen gegenüber den — subjektiv — gerechtfertigten Schein einer »Ewigkeit« an sich tragen[12], da sie mannigfache, selbst sehr tiefgehende

---

[10] Um Mißverständnisse

Hegelsche Unterscheidung nur als klare Gebietsabgrenzung erwähnt und keinerlei Anwendung der (sonst sehr problematischen) Lehre vom Geist gemeint wird. Zweitens, daß es auch in bezug auf Hegel selbst falsch ist, dem Begriff des Geistes eine psychologische oder metaphysische Bedeutung unterzustellen. So bebestimmt Hegel den Geist als die Einheit von Bewußtsein und seinem Gegenstand, was der Auffassung von Marx über die Kategorien, z. B. »Elend der Philosophie« (86), und »Zur Kritik der pol. Ökonomie« (XLIII) recht nahe kommt. Es ist hier nicht der Ort, den *Unterschied,* den ich nicht verkenne, der aber ganz anderswo liegt, als wo er gewöhnlich gesucht wird, auseinanderzusetzen.

[11] Zur Kritik, XLIX.

[12] Vgl. Marx über die Arbeit als Bildnerin von Gebraudiswerten. Kapital I, 9.

Veränderungen der gesellschaftlichen Formen zu überdauern vermögen, da zu ihrer Umwälzung (zuweilen) noch tiefergehende, ganze Epochen von einander trennende, gesellschaftliche Umwandlungen vonnöten sind.

Es scheint sich also um einen bloß quantitativen Unterschied von unmittelbaren und vermittelten Beziehungen zur Natur, beziehungsweise von unmittelbaren und vermittelten Einwirkungen der »ökonomischen Struktur« auf die verschiedenen gesellschaftlichen Gebilde zu handeln. Diese quantitativen Unterschiede sind jedoch nur aus der Perspektive des Kapitalismus bloß quantitative Annäherungen zu seinem System der Organisierung der Gesellschaft. Vom Standpunkt der Erkenntnis, wie die vorkapitalistischen Gesellschaften wirklich beschaffen waren, bedeuten diese quantitativen Abstufungen qualitative Unterschiede, die sich erkenntnismäßig als die Herrschaft völlig verschiedener Kategoriensysteme, als die völlig verschiedenen Funktionen einzelner Teilgebiete im Rahmen der ganzen Gesellschaft äußern. Selbst rein ökonomisch ergeben sich qualitativ *neue* Gesetzmäßigkeiten. Und zwar nicht bloß in dem Sinne, daß die Gesetze sich je nach den verschiedenen Materien, auf die sie angewendet werden, modifizieren, sondern daß in den verschiedenen sozialen Milieus verschiedene Gesetzmäßigkeiten herrschen, daß die Geltung eines bestimmten Gesetzestypus an ganz bestimmte soziale Vorbedingungen geknüpft ist. Man vergleiche nur die Voraussetzungen des Austausches der Waren zu ihren Werten mit denen ihres Austausches zu ihren Produktionspreisen, um diese Wandlung der Gesetze auch im rein ökonomischen Sinne klar vor Augen zu haben[13]. Wobei selbstredend eine Gesellschaft des einfachen Warenverkehrs einerseits bereits eine dem kapitalistischen Typus angenäherte Form ist, andererseits aber dennoch eine von ihm qualitativ verschiedene Struktur aufweist. Diese qualitativen Unterschiede steigern sich in dem Maße, als nach der Art der betreffenden Gesellschaft (oder innerhalb einer bestimmten Gesellschaft nach der einer bestimmten Form, z. B. Kunst) die Naturbeziehung einen überwiegenden Einfluß ausübt. Solange etwa — in engstem Zusammenhange mit der Art der Arbeitsteilung — die Verknüpfung von Handwerk (Produktion von Gebrauchsgütern des täglichen Lebens, wie Möbel, Kleider, aber auch Häuserbau usw.) und Kunst im engeren Sinne eine sehr tiefgehende ist, solange ihre Grenzen selbst ästhetisch-begrifflich überhaupt nicht zu ziehen sind (wie z. B. in der sogenannten Volkskunst), sind die Entwicklungstendenzen des oft jahrhundertelang technisch und organisatorisch unbeweglichen Handwerks zu der sie nach eigenen Gesetzen entwickelnden Kunst qualitativ verschiedene vom Kapitalismus, wo die Produktion der Güter sich »von selbst«, rein ökonomisch in einer ununterbrochenen, revolutionären Entwicklung befindet. Es ist klar, daß im ersten Falle die positive Einwirkung der Kunst auf die handwerkliche Produktion eine ganz entschiedene sein muß. (Übergang von der romantischen Architektur zur Gotik.) Während im zweiten Falle der Spielraum der Kunstentwicklung viel beengter ist; sie kann auf die Produktion der Gebrauchsgüter keinen bestimmenden Einfluß ausüben, ja die Möglichkeit oder Unmöglichkeit ihres Bestehens überhaupt wird von rein ökonomischen und hiervon bedingten produktionstechnischen Motiven bestimmt. (Moderne Architektur.)

Was hier von der Kunst angedeutet wurde, bezieht sich — freilich mit starken Modifikationen — auch auf die Religion. Auch hier hebt Engels[14] sehr scharf den Unterschied der beiden Perioden hervor. Nur daß die Religion niemals in solcher Reinheit die Beziehung des Menschen zur Natur ausdrückt, wie das bei der Kunst der Fall war, und daß bei ihr die praktisch-gesellschaftlichen Funktionen eine viel unmittelbarere Rolle spielen. Aber die Verschiedenheit der gesellschaftlichen Funktion der Religion, die

---

[13] Vgl. z. B. Kapital III, 1, 156.

[14] Anti-Dühring, 342.

qualitative Differenz der Gesetzmäßigkeiten ihrer geschichtlichen Rolle in einem theokratischen Gesellschaftsgebilde des Orients und in einer »Staatsreligion« des kapitalistischen Westeuropas ist doch ohne weiteres einleuchtend. Darum ist die Philosophie Hegels, die an der Scheide zweier Zeiten eine Systematisation unternahm, die bereits den Problemen der sich kapitalisierenden Welt gegenüberstand und sich doch in einem Milieu entwickelte, in dem nach Marx' Worten[15] »man weder von Ständen noch von Klassen, sondern höchstens von gewesenen Ständen und ungeborenen Klassen« sprechen konnte, in der Frage des Zusammenhanges zwischen Staat und Religion (beziehungsweise Gesellschaft und Religion) vor die schwierigsten und für sie unlösbarsten Probleme gestellt worden.

Denn das »Zurückweichen der Naturschranke« begann schon alles auf ein rein gesellschaftliches Niveau, auf das der verdinglichten Beziehungen des Kapitalismus zu bringen, ohne daß eine klare Einsicht in diese Zusammenhänge noch möglich gewesen wäre. War es ja für die damalige Stufe der Erkenntnis unmöglich, hinter den beiden Begriffen der Natur, die die kapitalistische Wirtschaftsentwicklung hervorgebracht hat, der Natur als »Inbegriff von Naturgesetzen« (der Natur der modernen, mathematischen Naturwissenschaft) und der Natur als Stimmung, als Vorbild des von der Gesellschaft »verdorbenen« Menschen (der Natur von Rousseau und der Kant-schen Ethik) ihre gesellschaftliche Einheit, die kapitalistische Gesellschaft, mit ihrer Auflösung aller reinen Naturbeziehungen zu erblicken. Gerade in dem Maße, wie der Kapitalismus die eigentliche Vergesellschaftung aller Beziehungen vollzog, ist hier eine Selbsterkenntnis, die wahre und konkrete Selbsterkenntnis des Menschen als Gesellschaftswesens möglich geworden. Und zwar nicht nur in dem Sinne, als ob die früher unentwickelte Wissenschaft nicht im Stande gewesen wäre, diesen auch früher gegebenen Tatbestand zu erkennen, wie es z. B. klar ist, daß die kopernikanische Astronomie auch vor Kopernikus die richtige war, nur eben noch nicht erkannt worden ist. Sondern die Tatsache des Mangels an solcher Selbsterkenntnis der Gesellschaft ist selbst nur der gedankliche Reflex dessen, daß die objektiv-ökonomische Vergesellschaftung in diesem Sinne sich noch nicht durchgesetzt hat, daß die Nabelschnur zwischen Mensch und Natur noch nicht vom Zivilisationsprozesse durchschnitten wurde. Denn jede historische Erkenntnis ist eine Selbsterkenntnis. Die Vergangenheit wird nur dann durchsichtig, wenn eine Selbstkritik der Gegenwart in angemessener Weise vollzogen werden kann; »sobald ihre Selbstkritik zu einem gewissen Grade, sozusagen, dynamei fertig« ist[16]. Bis dahin muß die Vergangenheit entweder mit den Strukturformen der Gegenwart naiv identifiziert werden, oder sie wird als völlig fremd, als barbarisch-sinnlos ganz außerhalb der Begreifbarkeit gelassen. So wird es verständlich, daß erst als der historische Materialismus die Verdinglichung aller gesellschaftlichen Beziehungen des Menschen nicht nur als Produkt des Kapitalismus, sondern zugleich auch als vorübergehende, geschichtliche Erscheinung begriffen hat, der Weg zur Erkenntnis der vorkapitalistischen Gesellschaften mit nicht verdinglichtem Aufbau gefunden worden ist. (Der Zusammenhang der wissenschaftlichen Erforschung der Urgesellschaft mit dem Marxismus ist keineswegs zufällig.) Denn erst jetzt, wo sich die Perspektive zu einer Wiedererlangung von nicht verdinglichten Beziehungen zwischen Mensch und Mensch, zwischen Mensch und Natur auftat, ist es möglich geworden, in den primitiven, vorkapitalistischen Formen jene Momente zu entdecken, in denen diese Formen — wenn auch in ganz anderen funktionellen Beziehungen — vorhanden waren, und sie nunmehr

[15] Der heilige Marx. Dokumente des Sozialismus, III, 171.

[16] Vgl. Zur Kritik der pol. Ökonomie, XLI-LIII.

in ihrem eigenen Wesen und Dasein zu verstehen, ohne sie durch mechanische Anwendung der Kategorien der kapitalistischen Gesellschaft zu vergewaltigen.

So war es also nicht verfehlt, den historischen Materialismus in seiner klassischen Form starr und bedingungslos auf die Geschichte des XIX. Jahrhunderts anzuwenden. Denn in der Geschichte dieses Jahrhunderts haben alle Kräfte, die auf die Gesellschaft eingewirkt haben, in der Tat rein als Erscheinungsformen des »objektiven Geistes« gewirkt. In den vorkapitalistischen Gesellschaften verhält sich das nun nicht ganz so. In den vorkapitalistischen Gesellschaften hat es jene Selbständigkeit, jenes Sich-selbst-als-Ziel-Setzen, jene Insichgeschlossenheit und Selbstherrlichkeit, jene Immanenz des wirtschaftlichen Lebens, wie es in der kapitalistischen Gesellschaft erreicht worden ist, noch nicht gegeben. Daraus folgt, daß der historische Materialismus auf die vorkapitalistischen sozialen Gebilde nicht ganz in derselben Weise angewendet werden kann, wie auf die der kapitalistischen Entwicklung. Hier bedarf es viel verwickelterer, viel feinerer Analysen, um einerseits aufzuzeigen, welche Rolle unter den die Gesellschaft bewegen- den Kräften die *rein* wirtschaftlichen Kräfte, soweit es solche im strengen Sinne der »Reinheit« damals überhaupt gab, gespielt haben, andererseits um nachzuweisen, wie diese wirtschaftlichen Kräfte hier auf die übrigen Gebilde der Gesellschaft einwirkten. Das ist der Grund, warum der historische Materialismus auf die alten Gesellschaften viel behutsamer angewendet werden muß, als auf die sozialen Wandlungen des XIX. Jahrhunderts. Damit hängt es auch zusammen, daß, während das XIX. Jahrhundert seine Selbsterkenntnis einzig durch den historischen Materialismus erringen konnte, historisch-materialistische Forschungen über alte Gesellschaftszustände, etwa über die Geschichte des Urchristentums oder des alten Orients von der Art, wie sie z. B. Kautsky angestellt hat, an heutigen Möglichkeiten der Wissenschaft gemessen, sich als nicht fein genug erweisen, als Analysen, die den tatsächlichen Sachverhalt nicht oder nicht ganz erschöpfend decken. So hat auch der historische Materialismus seine größten Erfolge in der Analyse der Gebilde der Gesellschaft, des Rechts und der in dieselbe Ebene fallenden Gebilde, zum Beispiel der Strategie usw. errungen. Darum sind z. B. die Analysen Mehrings — man denke nur an die »Lessing-Legende« — tief und fein, wenn sie der Staats- und Militärorganisation Friedrichs des Großen oder Napoleons gelten. Weit weniger endgültig und erschöpfend werden sie aber, sobald er sich den literarischen, wissenschaftlichen und religiösen Gebilden derselben Epoche zuwendet.

Der Vulgärmarxismus hat diesen Unterschied ganz vernachlässigt. Seine Anwendung des historischen Materialismus ist in denselben Fehler verfallen, den Marx der Vulgärökonomie zum Vorwurf gemacht hat: er hat bloß historische Kategorien, und zwar ebenfalls Kategorien der kapitalistischen Gesellschaft, für ewige Kategorien gehalten.

Das war nun in bezug auf die Erforschung der Vergangenheit nur ein wissenschaftlicher Fehler, der dank dem Umstände, daß der historische Materialismus Kampfmittel im Klassenkampfe war und nicht bloß der wissenschaftlichen Erkenntnis gedient hat, keine weitreichenden Konsequenzen hatte. Schließlich haben sich die Bücher eines Mehring oder Kautsky (mögen wir auch einzelne wissenschaftliche Mängel bei Mehring feststellen oder einige der geschichtlichen Schriften Kautskys für nicht einwandfreie Bücher halten) um die Erweckung des Klassenbewußtseins des Proletariats unvergängliche Verdienste erworben; sie haben als Werkzeuge des Klassenkampfes als Antrieb in diesem Kampfe ihren Verfassern einen unverlöschlichen Ruhm gebracht, der die wissenschaftlichen Mängel, die ihnen anhaften, auch im Urteile späterer Geschlechter reichlich aufwiegen wird.

Allein diese Geschichtseinsteilung des Vulgärmarxismus hat auch die Handlungsweise der Arbeiterparteien, ihre politische Theorie und Taktik entscheidend

beeinflußt. Die Frage, bei der diese Scheidung vom Vulgärmarxismus am klarsten zum Ausdruck kommt, ist die der *Gewalt;* die Rolle der Gewalt im Kampfe um das Erlangen und das Bewahren des Sieges in der proletarischen Revolution. Es ist freilich nicht das erste Mal, daß der Gegensatz der organischen Weiterentwicklung und der mechanischen Anwendung des historischen Materialismus in Gegensatz geraten sind; man denke etwa an die Debatten über Imperialismus als bestimmte neue Phase der kapitalistischen Entwicklung oder als vorübergehende Episode in ihr. Die Debatten über die Frage der Gewalt haben aber — freilich vielfach unbewußt — das Methodologische am Gegensatz sehr scharf herausgearbeitet.

Der vulgärmarxistische Ökonomismus bestreitet nämlich die Bedeutung der Gewalt in dem Übergang von einer ökonomischen Produktionsordnung in die andere. Er beruft sich auf die »Naturgesetzlichkeit« der Wirtschaftsentwicklung, die diesen Übergang aus eigener Machtvollkommenheit, ohne Zuhilfenahme der rohen, der »außerökonomischen« Gewalt zu bewerkstelligen hat. Dabei wird fast immer der bekannte Satz von Marx[17] angeführt: »Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft ausgebrütet worden sind.« Es wird aber — natürlich absichtlich — vergessen, zu diesen Worten die Erläuterung hinzuzufügen, in der Marx[18] den geschichtlichen Zeitpunkt dieser »Reifeperiode« bestimmt hat: »Von allen Produktionsinstrumenten ist die größte Produktivkraft die revolutionäre Klasse selbst. Die Organisation der revolutionären Elemente als Klasse *setzt die fertige Existenz aller Produktivkräfte voraus, die sich überhaupt im Schoß der alten Gesellschaft entfalten konnten.«*

Schon diese Sätze zeigen ganz klar, daß für Marx die »Reife« der Produktionsverhältnisse zum Übergang aus einer Produktionsform in die andere etwas völlig anderes bedeutet hat, wie für den Vulgärmarxismus. Denn die Organisation der revolutionären Elemente als Klasse, und zwar nicht nur »gegenüber dem Kapital«, sondern auch für sich selbst«[19], das Umschlagen der bloßen Produktivkraft in den Hebel der gesellschaftlichen Umwandlung ist nicht nur ein Problem des Klassenbewußtseins, der praktischen Wirksamkeit des bewußten Handelns, sondern zugleich der Beginn der Aufhebung der reinen »Naturgesetzlichkeit« des Ökonomismus. Es bedeutet, daß die »größte Produktivkraft« sich gegen das System der Produktion, dem sie eingefügt ist, in Rebellion befindet. Es ist eine Lage entstanden, die nur durch Gewalt gelöst werden kann.

Es ist hier nicht der Ort, eine Theorie der Gewalt und ihrer Rolle in der Geschichte selbst andeutungsweise zu geben; nachzuweisen, daß die scharfe, begriffliche Trennung von Gewalt und Ökonomie eine unzulässige Abstraktion ist, daß keine einzige ökonomische Beziehung auch nur denkbar ist, die nicht mit latenter oder offen wirksamer Gewalt verknüpft wäre. Es darf z. B. nicht vergessen werden, daß nach Marx[20] auch in »normalen« Zeiten nur der Spielraum der Bestimmung des Verhältnisses von Profit und Lohn rein und objektiv ökonomisch bedingt ist. »Die Bestimmung der wirklichen Höhe derselben wird nur durch den beständigen Kampf zwischen Kapital und Arbeit erzielt.« Es ist klar, daß die Chancen dieses Kampfes wieder weitgehend ökonomisch bedingt sind, diese Bedingtheit unterliegt aber großen Variationen seitens »subjektiver« mit »Gewalt«-Fragen zusammenhängender Momente; z. B. Organisation der Arbeiter usw.

[17] Vgl. Zur Kritik der pol. Ökonomie, LVI.

[18] Elend der Philosophie, 163. (Von mir gesperrt.)

[19] Ebd. 162.

[20] Lohn, Preis und Profit 44.

Die scharfe und mechanische, begriffliche Trennung von Gewalt und Ökonomie ist überhaupt nur dadurch entstanden, daß einerseits der fetischistische Schein der reinen Sachlichkeit in den ökonomischen Beziehungen ihren Charakter als Beziehungen zwischen Menschen verdeckt und sie in eine die Menschen fatalistisch-gesetzmäßig umgebende zweite Natur verwandelt. Andererseits dadurch, daß die — ebenfalls fetischistische — juristische Form der organisierten Gewalt ihr latentes, ihr potentielles Vorhandensein in und hinter jeder ökonomischen Beziehung vergessen macht; daß Unterscheidungen wie Recht und Gewalt, wie Ordnung und Aufstand, wie legale und illegale Gewalt die gemeinsame Gewaltgrundlage aller Institutionen der Klassengesellschaften in den Hintergrund drängen. (Denn der »Stoffwechsel«, den die Menschen der Urgesellschaft mit der Natur vollziehen, ist ebensowenig ökonomisch im strengen Sinne, wie die Beziehungen der Menschen dieser Zeit zueinander einen Rechtscharakter an sich tragen.

Freilich besteht zwischen »Recht« und Gewalt, zwischen latenter und akuter Gewalt ein Unterschied, nur ist er weder rechtsphilosophisch noch ethisch oder metaphysisch zu fassen, sondern nur als der gesellschaftliche, geschichtliche Unterschied zwischen Gesellschaften, in denen eine Produktionsordnung sich bereits so vollständig durchgesetzt hat, daß sie (in der Regel) konfliktlos und unproblematisch, kraft ihrer Eigengesetzlichkeit funktioniert und zwischen Gesellschaften, in denen infolge des Wettstreites verschiedener Produktionsweisen oder der noch nicht erreichten (immer relativen) Stabilisierung des Anteils der verschiedenen Klassen innerhalb eines Produktionssystems die Anwendung der nackten »außerökonomischen« Gewalt die Regel bilden muß. Diese Stabilisierung nimmt in nicht kapitalistischen Gesellschaften eine konservative Form an und drückt sich ideologisch als die Herrschaft der Tradition, der »gottgewollten« usw. Ordnung aus. Erst im Kapitalismus, wo diese Stabilisierung die stabile Herrschaft der Bourgeoisie innerhalb eines ununterbrochenen, revolutionär-dynamischen Wirtschaftsprozesses bedeutet, gewinnt sie die Gestalt des »naturgesetzlichen« Waltens der »ewigen, ehernen Gesetze« der Nationalökonomie. Und weil jede Gesellschaft die Tendenz hat, die Struktur ihrer eigenen Produktionsordnung »mythologisierend« in die Vergangenheit zu projizieren, erscheint auch die Vergangenheit — und noch mehr *die Zukunft* — ebenfalls als von solchen Gesetzen bestimmt und beherrscht. Es wird vergessen, daß das *Entstehen,* das Sich-durchsetzen dieser Produktionsordnung die Frucht der nacktesten, ro-hesten und brutalsten »außerökonomischen« Gewalt gewesen ist. »Tantae molis erat«, ruft Marx[21] am Ende seiner Darstellung der Entwicklungsgeschichte des Kapitalismus aus, »die ›ewigen Naturgesetze‹ der kapitalistischen Produktionsweise zu entbinden.«

Es ist aber auch klar, daß der Wettstreit der konkurrierenden Produktionssysteme — weltgeschichtlich gesehen — in der Regel durch die sozial-ökonomische Überlegenheit des einen Systems entschieden wird; diese Überlegenheit fällt aber durchaus nicht notwendig mit ihrer produktions-technischen Überlegenheit zusammen. Daß die ökonomische Überlegenheit sich im allgemeinen in einer Reihe von Gewaltsmaßnahmen auswirkt, wissen wir bereits; daß die Wirksamkeit dieser Gewaltsmaßnahmen von der — weltgeschichtlichen — Aktualität und Berufenheit zur Weiterführung der Gesellschaft abhängt, die die auf diese Weise überlegene Klasse besitzt, versteht sich von selbst. Es fragt sich jedoch: wie läßt sich dieser Zustand der konkurrierenden Produktionssysteme gesellschaftlich begreiflich machen? D. h. inwiefern ist eine solche Gesellschaft als einheitliche Gesellschaft im marxistischen Sinne zu fassen, wo ihr doch die objektive Grundlage dieser Einheit, die Einheit der »ökonomischen Struktur« fehlt? Es ist

[21] Kapital I, 725.

einleuchtend, daß es mich hier um Grenzfälle handelt. Gesellschaften von ganz rein einheitlicher, homogener Struktur hat es gewiß selten gegeben. (Der Kapitalismus ist es nie gewesen und kann es nach Rosa Luxemburg auch nie werden.) Es wird demzufolge in jeder Gesellschaft das herrschende Produktionssystem den untergeordneten seinen Stempel aufdrücken und ihre eigentliche ökonomische Struktur entscheidend modifizieren. Man denke an das Eingehen der »industriellen« Arbeit in die Grundrente zur Zeit überwiegender Naturalwirtschaft und an das Beherrschtsein ihrer ökonomischen Formen vor ihr[22]; andererseits an die Formen, die die Landwirtschaft im Hochkapitalismus aufnimmt. In den eigentlichen Übergangszeiten ist aber die Gesellschaft *von keinem* der Produktionssysteme beherrscht; ihr Kampf ist eben noch unentschieden, keinem gelang es noch, der Gesellschaft die ihm gemäße ökonomische Struktur aufzuzwingen und sie — wenigstens der Tendenz nach — in dieser Richtung in Gang zu bringen. In solchen Lagen ist es selbstredend unmöglich, von irgendwelcher ökonomischer Gesetzmäßigkeit zu sprechen, die die *ganze* Gesellschaft beherrschen würde. Die alte Produktionsordnung hat ihre Herrschaft über die Gesellschaft als Ganzes bereits verloren und die neue hat sie noch nicht erlangt. Es ist ein Zustand des akuten Machtkampfes oder des latenten Kräftegleichgewichtes vorhanden, in dem die Gesetze der Ökonomie, man könnte sagen »intermittieren«: das alte Gesetz gilt *nicht mehr* und das neue Gesetz gilt *noch nicht* allgemein. Meines Wissens hat sich die Theorie des historischen Materialismus dieses Problem von der ökonomischen Seite noch nicht gestellt. Daß die Frage der Aufmerksamkeit der Begründer des historischen Materialismus keineswegs entgangen ist, zeigt die Staatstheorie von Engels in voller Klarheit. Engels Stellt fest[23], daß der Staat *»in der Regel* Staat der mächtigsten, *ökonomisch herrschenden* Klasse« ist. *»Ausnahmsweise* indes kommen Perioden vor, wo die kämpfenden Klassen einander so *nahe das Gleichgewicht halten,* daß die Staatsgewalt als scheinbare Vermittlerin eine gewisse Selbständigkeit gegenüber beiden erhält. So ist die absolute Monarchie des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, die Adel und Bürgertum gegeneinander balanciert usw.«

Es darf jedoch nicht vergessen werden, daß der Übergang aus dem Kapitalismus in den Sozialismus eine von dem Übergang aus dem Feudalismus in den Kapitalismus prinzipiell verschiedene ökonomische Struktur aufweist. Die konkurrierenden Produktionssysteme treten hier nicht *nebeneinander* als bereits verselbständigte Systeme auf (wie es die Anfänge des Kapitalismus in der feudalen Produktionsordnung zeigen), sondern ihre Konkurrenz äußert sich als der unlösbare Widerspruch *innerhalb* des kapitalistischen Systems selbst: als Krise. Diese Struktur macht die kapitalistische Produktion von Anfang an antagonistisch. Und an diesem Antagonismus, daß in den Krisen das Kapital als Schranke der Produktion, selbst »in rein ökonomischer Weise, d. h. vom Bourgeoisiestandpunkt«[24] zum Ausdruck gelangt, kann die Tatsache, daß die Krisen der Vergangenheit eine Lösung innerhalb des Kapitalismus gefunden haben, nichts ändern. Eine allgemeine Krise bedeutet stets einen — relativen — Intermittierungspunkt der immanenten Gesetzmäßigkeit der kapitalistischen Entwicklung; nur daß in der Vergangenheit die *Kapitalistenklasse* immer fähig gewesen ist, die Produktion in der Richtung des Kapitalismus *wieder* in Gang zu bringen. Daß und wieweit ihre Mittel nicht die gradlinige Fortsetzung der Gesetze der »normalen« Produktion gewesen sind, inwiefern hier bewußt-organisatorische Kräfte, »außerökonomische« Faktoren, die

---

[22] Kapital III, II, 319. 2

[23] Ursprung, 180. (Von mir gesperrt.)

[24] Kapital III, I, 242.

nichtkapitalistische Basis, also die Ausdehnbarkeit der kapitalistischen Produktion usw., eine Rolle gespielt haben, können wir hier nicht untersuchen[25]. Festzustellen ist nur, daß die Erklärbarkeit der Krise — wie dies bereits die Debatte Sismondis mit Ricardo und seiner Schule gezeigt hat — über die immanenten Gesetze des Kapitalismus hinausgehen muß; d. h. eine Wirtschaftstheorie, die die Krisen als notwendig erweist, muß zugleich über den Kapitalismus hinausweisen. Auch die »Lösung« der Krise kann niemals die geradlinige, immanente »gesetzmäßige« Fortsetzung des Vorkrisenzustandes sein, sondern eine neue Entwicklungslinie, die wieder in eine neue Krise hineinführt usw. Marx[26] formuliert diesen Zusammenhang in ganz unzweideutiger Weise: »Dieser Prozeß würde bald die kapitalistische Produktion zum Zusammenbruch bringen, wenn nicht widerstrebende Tendenzen beständig wieder dezentralisierend neben der zentripetalen Kraft wirkten.«

Jede Krise bedeutet also einen toten Punkt in der gesetzmäßigen Entwicklung des Kapitalismus, aber dieser tote Punkt ist als *notwendiges* Moment der kapitalistischen Produktion nur von der Warte des Proletariats aus zu sehen. Die Unterschiede, die Abstufung und Steigerung der Krisen, die dynamische Bedeutung dieser Intermittierungspunkte, die Wucht der Kräfte, die notwendig sind, um die Wirtschaft wieder in Gang zu bringen, sind aber auch nicht vom Standpunkt der bürgerlichen (immanenten) Ökonomie, sondern nur vom historischen Materialismus aus erkennbar. Denn es wird klar, daß das entscheidende Gewicht darauf gelegt werden muß, ob die »größte Produktivkraft« der kapitalistischen Produktionsordnung, das Proletariat, die Krise als bloßes Objekt oder als Subjekt der Entscheidung erlebt. Immer ist die Krise von den »antagonistischen Distributionsverhältnissen«, von dem Widerstreit des sich »im Verhältnis zur Wucht, die es schon besitzt«, fortwälzenden Stromes des Kapitals »mit der engen Basis, worauf die KonsumptionsVerhältnisse beruhen«[27], also vom objektiv-ökonomischen *Daseins des Proletariats* entscheidend bedingt. Diese Seite des Antagonismus tritt aber in den Krisen des sich aufwärts entwickelnden Kapitalismus, wegen der »Unreife« des Proletariats, wegen seiner Unfähigkeit, anders wie als widerstandslos eingefügte und den »Gesetzen« der Wirtschaft unterworfene »Produktivkraft« am Produktionsprozeß mitzuwirken, nicht offen zu Tage. Darum kann der Schein entstehen, als ob die »Gesetze der Ökonomie« ebenso aus der Krise heraus wie in sie hineingeführt hätten. Während in Wirklichkeit es bloß der Kapitalistenklasse — infolge der Passivität des Proletariats — möglich gewesen ist, den toten Punkt zu überwinden, die Maschine erneut in Gang zu bringen. Der qualitative Unterschied der entscheidenden, der »letzten« Krise des Kapitalismus (die selbstredend eine ganze Epoche von einander ablösenden Einzelkrisen sein kann) von den früheren ist also nicht ein einfaches Umschlagen ihrer Ausdehnung und Tiefe, ihrer Quantität in Qualität. Oder besser gesagt: dieses Umschlagen äußert sich darin, daß das Proletariat aufhört, bloßes Objekt der Krise zu sein; daß der innere Antagonismus der kapitalistischen Produktion, der seinem Begriffe nach schon den Kampf von bürgerlicher und proletarischer Produktionsordnung, den Widerstreit der vergesellschaftlichten Produktivkräfte mit ihren individuell-anarchistischen Formen bedeutet hat, sich offen entfaltet. Die Organisation des Proletariats, deren Ziel stets »die ruinierenden Folgen jenes Naturgesetzes der

---

[25] Vgl. z. B. das Verhalten der englischen Kapitalisten in den Fragen von Krisen, Arbeitslosigkeit und Auswanderung, Kapital 1, 536 ff. Die hier angedeuteten Gedanken berühren sich teilweise mit den geistvollen Bemerkungen von Buchann über »Gleichgewicht« als methodisches Postulat. »Ökonomie der Transformationsperiode«, 159-160. Für eine Auseinandersetzung mit ihm ist hier leider keine Gelegenheit.

[26] Kapital in, 1, 228.

[27] Ebd. 226-227.

kapitalistischen Produktion auf ihre Klasse zu brechen«[28] war, tritt aus dem Stadium der Negativität oder der bloß hemmenden, abschwächenden, aufhaltenden Wirksamkeit in das der Aktivität über. Erst damit hat sich die Struktur der Krise entscheidend, qualitativ verändert. Jene Maßnahmen, mit denen die Bourgeoisie den toten Punkt der Krise zu überwinden trachtet, die ihr, abstrakt (also abgesehen vom Eingreifen des Proletariats) heute ebenso zur Verfügung stehen, wie in früheren Krisen, werden zum Schauplatz des offenen Klassenkrieges. Die Gewalt wird zur entscheidenden ökonomischen Potenz der Situation.

Es erweist sich also wiederum, daß diese »ewigen Naturgesetze« bloß für eine bestimmte Epoche der Entwicklung gelten. Daß sie nicht nur die Erscheinungsform der Gesetzlichkeit der gesellschaftlichen Entwicklung für einen bestimmten soziologischen Typus (für die bereits unbestrittene ökonomische Vorherrschaft einer Klasse) sind, sondern auch innerhalb dieses Typus bloß die der spezifischen Herrschaftsform des Kapitalismus. Da aber — wie gezeigt wurde — die Verknüpfung des historischen Materialismus mit der kapitalistischen Gesellschaft keineswegs zufällig ist, ist es verständlich, daß diese Struktur auch für seine Gesamtauffassung der Geschichte als die vorbildliche und normale, die klassische und kanonische Struktur erschien. Wir haben allerdings Beispiele gebracht, die klar zeigen, wie vorsichtig und kritisch Marx und Engels selbst in der Beurteilung der spezifischen Strukturen vergangener, nichtkapitalistischer Gesellschaften und ihrer spezifischen Entwicklungsgesetze waren. Die innige Verbindung dieser beiden Momente hat jedoch selbst auf Engels[29] so stark gewirkt, daß er z. B. bei seiner Darstellung der Auflösung der Gentilgesellschaften das Beispiel Athens als »besonders typisches Muster« hervorhebt, weil sie »ganz rein, ohne Einmischung äußerer oder innerer Vergewaltigung vor sich geht«; was wahrscheinlich auf Athen sachlich nicht ganz zutrifft und ganz gewiß nicht typisch für den Übergang auf dieser Stufe der Entwicklung ist.

Der Vulgärmarxismus hat sich aber theoretisch gerade auf diesen Punkt konzentriert: er leugnet die Bedeutung der Gewalt »als ökonomischer Potenz«. Die theoretische Unterschätzung der Bedeutung der Gewalt in der Geschichte, die Ausmerzung ihrer Rolle aus der Geschichte der Vergangenheit ist für den Vulgärmarxismus die theoretische Vorbereitung der opportunistischen Taktik. Dieses Erheben der spezifischen Entwicklungsgesetze der kapitalistischen Gesellschaft zu allgemeinen Gesetzen ist der theoretische Unterbau für ihr Bestreben: das Bestehen der kapitalistischen Gesellschaft praktisch zu verewigen.

Denn die folgerichtige, gradlinige Weiterentwicklung in ihrem Sinne, die Forderung, daß der Sozialismus sich ohne »außerökonomische« Gewalt durch die immanenten' Gesetze der Wirtschaftsentwicklung verwirkliche, ist sachlich gleichbedeutend mit dem ewigen Fortbestand der kapitalistischen Gesellschaft. Auch die feudale Gesellschaft hat keineswegs aus sich heraus organisch den Kapitalismus entwickelt. Sie hat bloß »die materiellen Mittel ihrer eigenen Vernichtung zur Welt« gebracht[30]. Sie hat »Kräfte und Leidenschaften im Gesellschaftsschoße« freigesetzt, »welche sich von ihr gefesselt fühlen«. Und diese Kräfte haben in einer Entwicklung, die »eine Reihe gewaltsamer Methoden« umfaßt, die gesellschaftlichen Grundlagen des Kapitalismus niedergelegt. Erst *nach* der Vollendung dieses Überganges tritt die ökonomische Gesetzlichkeit des Kapitalismus in Geltung.

---

[28] Kapital I, 605.

[29] Ursprung, 118.

[30] Kapital I, 727

Es wäre unhistorisch und überaus naiv, von der kapitalistischen Gesellschaft mehr für das sie ablösende Proletariat zu erwarten, als der Feudalismus für sie selbst geleistet hat. Die Frage des Momentes der Reife zum Übergang ist bereits erwähnt worden. Methodisch wichtig an dieser »Reife«theo-rie ist, daß sie den Sozialismus ohne aktives Hinzutun des Proletariats erreichen möchte, als spätentstandenes Gegenstück zu Proudhon, der ja auch — nach dem Kommunistischen Manifest — die bestehende Ordnung »ohne das Proletariat« gewollt hat. Noch einen Schritt weiter geht diese Theorie, wenn sie die Bedeutung der Gewalt im Namen der »organischen Entwicklung« verwirft, wobei sie wiederum vergißt, daß die ganze »organische Entwicklung« bloß der theoretische Ausdruck des bereits entwickelten Kapitalismus, seine eigene Geschichtsmythologie ist; daß seine wirkliche Entstehungsgeschichte eine ganz entgegengesetzte Richtung einschlägt. »Diese Methoden«, sagt Marx[31], »beruhen zum Teil *auf brutalster Gewalt,* z. B. das Kolonialsystem. Alle aber benutzten die Staatsmacht, die konzentrierte und organisierte Gewalt der Gesellschaft, um den Verwandlungsprozeß der feudalen in die kapitalistische Produktionsweise *treibhausmäßig zu fördern und die Übergänge abzukürzen.«*

Selbst für den Fall also, daß die Funktion der Gewalt beim Übergang aus der kapitalistischen Gesellschaft in die proletarische genau dieselbe wäre, wie sie beim Übergang aus dem Feudalismus in den Kapitalismus gewesen ist, lehrt uns die wirkliche Entwicklung, daß der »unorganische«, der »treibhausmäßige«, der »gewaltsame« Charakter des Überganges gar nichts gegen die geschichtliche Aktualität, gegen die Notwendigkeit und »Gesundheit« der so entstehenden neuen Gesellschaft beweist. Die Frage erhält aber noch ein ganz anderes Gesicht, wenn wir die Art und die Funktion der Rolle der Gewalt in diesem Übergang, der etwas prinzipiell und qualitativ Neues den früheren Übergängen gegenüber bedeutet, näher ins Auge fassen. Wir wiederholen: die entscheidende Bedeutung der Gewalt als »ökonomischer Potenz« wird stets in den Übergängen aus einer Produktionsordnung in eine andere aktuell; soziologisch ausgedrückt: in Zeiten, wo verschiedene, konkurrierende Produktionssysteme nebeneinander bestehen. Die Beschaffenheit der miteinander kämpfenden Produktionssysteme wird jedoch auf Art und Funktion der Gewalt, als »ökonomischer Potenz« in der Übergangszeit einen bestimmenden Einfluß ausüben. In der Entstehungszeit des Kapitalismus hat es sich um den Kampf eines statischen Systems mit einem dynamischen, eines »naturwüchsigen« mit einem auf reine Vergesellschaftung strebenden, eines territorial begrenzt geordneten mit einem (der Tendenz nach: unbegrenzt) anarchistischen System gehandelt. Dagegen handelt es sich in der proletarischen Produktion bekanntlich in erster Reihe um den Kampf des geordneten Wirtschaftssystems mit dem anarchistischen[32]. Und wie die Produktionssysteme das Wesen der Klassen bestimmen, so bestimmen die aus ihnen entspringenden Gegensätze die Art der zur Umwandlung notwendigen Gewalt. »Denn« — wie Hegel sagt — »die Waffen sind nichts anderes, als das Wesen der Kämpfer selbst.«

Hier geht nun der Gegensatz über die Kontroversen zwischen echtem und vulgarisiertem Marxismus innerhalb der Kritik der kapitalistischen Gesellschaft hinaus. Hier handelt es sich in der Tat darum, im Sinne der dialektischen *Methode* über die bisherigen *Resultate* des historischen Materialismus hinauszugehen: ihn auf ein Gebiet anzuwenden, auf das er seinem Wesen als historischer Methode entsprechend noch nicht angewendet werden *konnte;* mit allen Modifikationen, die ein — prinzipiell und qualitativ

---

[31] Kapital I, 716. (Von mir gesperrt.)

[32] In dieser Gegenüberstellung erscheint auch der imperialistische Kapitalismus notwendig als anarchistisch.

-neues Material für jede nicht schematisierende Methode, also für die Dialektik in erster Reihe bedeuten muß. Freilich hat der weitschauende Blick von Marx und Engels hier vieles vorweggenommen. Und zwar nicht nur in bezug auf die voraussichtlichen Phasen dieses Prozesses (in der »Kritik des Gothaer Programms«), sondern auch methodisch. Der »Sprung aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit«, der Abschluß der »Vorgeschichte der Menschheit« sind für Marx und Engels keineswegs schöne, aber abstrakte und leere Perspektiven gewesen, mit denen die Kritik der Gegenwart dekorativ-effektvoll, aber methodisch zu nichts verpflichtend abschließt, sondern die klare und bewußte gedankliche Vorwegnahme des richtig erkannten Entwicklungsprozesses, deren methodische Folgen tief in die Auffassung der aktuellen Probleme hineinragen. »Die Menschen machen ihre Geschichte selbst«, schreibt Engels[33], »aber *bis jetzt* nicht mit Gesamtwillen nach einem Gesamtplan.« Und Marx benutzt an manchen Stellen des Kapitals diese gedanklich vorweggenommene Struktur, einerseits um von ihr aus schärfere Lichter auf die Gegenwart zu werfen, andererseits um diese qualitativ neue Wesensart der sich nahenden Zukunft aus diesem Kontrast klarer und erfüllter hervortreten zu lassen. Der hier für uns entscheidende Charakter dieses Kontrastes[34] ist, daß »in der kapitalistischen Gesellschaft… der gesellschaftliche Verstand sich immer erst post festum geltend macht«, für Phänomene, bei denen bei Wegfallen der kapitalistischen, verdinglichten Hülle, bei Reduktion auf die ihnen zugrunde liegenden wahren Sachbeziehungen eine einfache Voraussicht ausreicht. Denn wie das kommunistische Manifest sagt: »In der bürgerlichen Gesellschaft herrscht die Vergangenheit über die Gegenwart, in der kommunistischen die Gegenwart über die Vergangenheit.« Und dieser schroffe unüberbrückbare Gegensatz ist durch keine »Entdeckung« gewisser »Tendenzen« im Kapitalismus, die ein »Hinüberwachsen« zu ermöglichen scheinen, herabzumildern. Er ist unzertrennlich mit dem Wesen der kapitalistischen Produktion verbunden. Die Vergangenheit, die über die Gegenwart herrscht, das post festum Bewußtsein, in dem sich diese Art der Herrschaft äußert, ist nur der gedankliche Ausdruck des grundlegenden ökonomischen Zustandes der kapitalistischen, aber nur der kapitalistischen Gesellschaft: es ist der verdinglichte Ausdruck der Möglichkeit, die im Kapitalverhältnis steckt, sich in stetigem Kontakt mit der lebendigen Arbeit zu erneuern und auszubreiten. Es ist aber klar, »daß das Kommando der Produkte vergangener Arbeit über lebendige Mehrarbeit gerade nur so lange dauert, wie das Kapitalverhältnis dauert; das bestimmte soziale Verhältnis, worin die vergangene Arbeit selbständig und übermächtig der lebendigen gegenübertritt[35]«.

Der soziale Sinn der Diktatur des Proletariats, die Sozialisierung bedeutet vorerst nichts anderes, als daß dieses Kommando den Kapitalisten entrissen wird. Dadurch aber ist *für das Proletariat* — als Klasse betrachtet -*das selbständig gewordene, vergegenständlichte Gegenüberstehen der eigenen Arbeit objektiv aufgehoben.* Indem das Proletariat selbst das Kommando sowohl über die bereits vergegenständlichte wie über die sich aktuell auswirkende Arbeit gleichzeitig übernimmt, ist dieser Gegensatz praktisch und objektiv aufgehoben und mit ihm der ihm in der kapitalistischen Gesellschaft korrespondierende Gegensatz von Vergangenheit und Gegenwart, deren Beziehung sich damit strukturell verändern muß. Wie langwierig immer sowohl der objektive Prozeß der Sozialisierung wie das Bewußtwerden der veränderten inneren Beziehung der Arbeit zu ihren gegenständlichen Formen (der Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit) im Proletariat sein mag, die fundamentale *Wendung* ist mit der

---

[33] Brief an H. Starkenberg: Dokumente des Sozialismus II, 74. (Von mir gesperrt.)

[34] Kapital II, 287-288.

[35] Kapital III, I, 385.

Diktatur des Proletariats geschehen. Eine Wendung, an die sich keine »Sozialisierung« als »Experiment«, keine »Planwirtschaft« usw. *in* der bürgerlichen Gesellschaft annähern kann. Diese sind — bestenfalls — organisatorische Konzentrationen *innerhalb* des kapitalistischen Systems, bei denen der fundamentale Zusammenhang der ökonomischen Struktur, die fundamentale Beziehung des Bewußtseins der proletarischen Klasse zum Ganzen des Produktionsprozesses keine Veränderung erfährt. Während die bescheidenste oder »chaotischeste« Sozialisierung als Besitzergreifung, als Machtergreifung *gerade diese Struktur* umwälzt und dadurch die Entwicklung objektiv und ernsthaft auf den Sprung einstellt. Die ökonomistischen Vulgärmarxisten vergessen nämlich stets, wenn sie durch allmähliche Übergänge diesen Sprung aus der Welt zu schaffen versuchen, daß das Kapitalverhältnis kein bloß produktiv-technisches, kein »rein« ökonomisches Verhältnis (im Sinne der bürgerlichen Ökonomie) ist, sondern ein im wahren Sinne des Wortes sozial-ökonomisches Verhältnis. Sie übersehen, daß »der kapitalistische Produktionsprozeß, im Zusammenhang betrachtet, oder als Reproduktionsprozeß nicht nur Ware, nicht nur Mehrwert produziert, er *produziert und reproduziert das Kapitalverhältnis selbst,* auf der einen Seite den Kapitalisten, auf der anderen den Lohnarbeiter«[36]. So daß eine Veränderung der gesellschaftlichen Entwicklung nur in einer Weise möglich ist, die diese Selbstreproduktion des Kapitalverhältnisses verhindert, die der Selbstreproduktion der Gesellschaft eine andere, eine neue Richtung gibt. Das grundlegende Neue dieser Struktur wird dadurch nicht im geringsten verändert, daß die ökonomische Unmöglichkeit, den Kleinbetrieb zu sozialisieren, eine erneuerte Reproduktion des Kapitalismus und der Bourgeoisie »unausgesetzt, täglich, stündlich, elementar und im Massenmaßstab« zustande bringt[37]. Der Prozeß wird dadurch selbstredend viel verwickelter, das Nebeneinanderbestehen der beiden sozialen Strukturen verschärft sich, aber der *soziale Sinn* der Sozialisierung, ihre Funktion im Prozeß der Bewußtseinsentwicklung des Proletariats erfährt doch keine Veränderung. Gerade der Fundamentalsatz der dialektischen Methode, daß »nicht das Bewußtsein der Menschen ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein ihr Bewußtsein bestimmt«, hat — richtig verstanden — die Notwendigkeit zur Folge: am revolutionären Wendepunkt die Kategorie des radikal Neuen, der Umstülpung der ökonomischen Struktur, der veränderten Richtung des Prozesses, also die Kategorie des Sprunges *praktisch* ernst zu nehmen.

Denn gerade dieser Gegensatz des »post festum« zu der schlichten und wahren Voraussicht, des »falschen« zu dem richtigen gesellschaftlichen Bewußtsein bezeichnet den Punkt, wo der Sprung objektiv-ökonomisch wirksam wird. Dieser Sprung ist selbstredend kein einmaliger Akt, der blitzschnell und übergangslos diese größte Umwandlung in der bisherigen Menschheitsgeschichte vollziehen würde. Noch weniger jedoch — nach dem Schema der abgelaufenen Entwicklung — ein bloßes Umschlagen der langsamen und allmählichen quantitativen Veränderung ins Qualitative, wobei die »ewigen Gesetze« der Wirtschaftsentwicklung über die Köpfe der Menschen hinweg, durch eine Art »List der Vernunft« die eigentliche Leistung vollbringen; wobei der Sprung dann nichts weiter bedeutet, als daß der Menschheit (post festum) der bereits erreichte neue Zustand, vielleicht mit einem Schlage, bewußt wird. Der Sprung ist vielmehr ein langwieriger und harter Prozeß. Sein Sprungcharakter drückt sich aber darin aus, daß er jedesmal *ein Sichwenden in die Richtung auf etwas qualitativ Neues darstellt;* daß in ihm das bewußte Handeln, dessen Intention auf das erkannte Ganze der Gesellschaft gerichtet ist, zum Ausdruck kommt; daß er also — seiner Intention und

[36] Kapital I, 541. (Von mir gesperrt.)

[37] Vgl. Lenin »Der Radikalismus, die Kinderkrankheit des Kommunismus«, 6

seinem Grund nach — im Reich der Freiheit beheimatet ist. Sonst fügt er sich in Form und Gehalt dem langsamen Umwandlungsprozeß der Gesellschaft ein, ja er kann seinen Sprungcharakter nur dann echt bewahren, wenn er völlig in diesen Prozeß eingeht, wenn er nichts weiter ist, *As* der bewußt gewordene Sinn eines jeden Momentes, seine bewußtgewordene Beziehung aufs Ganze, die bewußte Beschleunigung in der notwendigen Richtung des Prozesses. Eine Beschleunigung, die dem Prozeß um *einen* Schritt vorangeht; die ihm keine fremden Ziele und selbstgemachte Utopien aufdrängen will, sondern bloß den ihm innewohnenden Zweck aufdeckend eingreift, wenn die Revolution »vor der unbestimmten Ungeheuerlichkeit ihrer eigenen Zwecke« zurückschreckt, zu schwanken und in Halbheiten zu verfallen droht.

Der Sprung scheint also in den Prozeß restlos aufzugehen. Das »Reich der Freiheit« ist aber doch kein Geschenk, das die im Banne der Notwendigkeit leidende Menschheit als Belohnung für standhaftes Leiden, als Gabe vom Schicksal empfängt. Es ist nicht nur Ziel, sondern auch Mittel und Waffe des Kampfes. Und hier zeigt sich das prinzipiell und qualitativ Neue der Lage: es ist zum ersten Male in der Geschichte, daß die Menschheit — durch das Klassenbewußtsein des zur Herrschaft berufenen Proletariats — ihre Geschichte bewußt in die eigenen Hände nimmt. Die »Notwendigkeit« des objektiv-ökonomischen Prozesses wird hierdurch nicht aufgehoben, bekommt aber eine andere, eine neue Funktion. Kam es bis dahin darauf an, aus dem objektiven Verlauf des Prozesses das — sowieso — Kommende zu erlauschen, um es zum Vorteil des Proletariats zu verwenden, war also bis dahin die »Notwendigkeit« das positiv führende Element des Prozesses, so ist sie jetzt ein Hemmnis, ein Zubekämpfendes geworden. Schritt für Schritt wird sie im Laufe des Umwandlungsprozesses zurückgedrängt, um — nach langen und schweren Kämpfen — endlich ganz ausgeschaltet werden zu können. Die klare und schonungslose Erkenntnis dessen, was wirklich ist, dessen, was — zwangsläufig — geschehen muß, bleibt bei alledem aufrecht, ja, ist die entscheidende Voraussetzung und die wirksamste Waffe dieses Kampfes. Denn jedes Verkennen der Kraft, die die Notwendigkeit noch besitzt, würde diese die Welt verwandelnde Erkenntnis zu einer leeren Utopie herabdrücken und die Macht des Feindes stärken. Aber die Erkenntnis der Tendenzen der ökonomischen Zwangsläufigkeit hat nicht mehr die Funktion, diesen *ihren* Prozeß zu beschleunigen oder aus ihm Vorteile zu ziehen. Sondern im Gegenteil: ihn wirksam zu bekämpfen, ihn zurückzudrängen, ihn, wo es möglich ist, in eine andere Richtung abzulenken oder — soweit, aber nur soweit es wirklich notwendig geworden ist — ihm auszuweichen.

Die Umwandlung, die dabei vollzogen wird, ist eine wirtschaftliche (und eine hierdurch bedingte Klassenumschichtung). Aber diese »Wirtschaft« hat nicht mehr die Funktion, die jede frühere Wirtschaft gehabt hat: sie soll die Dienerin der bewußt geleiteten Gesellschaft werden; sie soll ihre Immanenz, ihre Eigengesetzlichkeit — wodurch sie eigentlich zur Wirtschaft wird — verlieren; sie soll — als Wirtschaft — aufgehoben werden. Diese Tendenz drückt sich vor allem als veränderte Beziehung von Wirtschaft und Gewalt in diesem Übergang aus. Denn wie groß immer die ökonomische Bedeutung der Gewalt im Übergang zum Kapitalismus gewesen sein mag, so war doch stets die Wirtschaft das primäre, die Gewalt das ihr bloß dienende, sie fördernde, ihr die Hindernisse aus dem Wege räumende Prinzip. Jetzt hingegen steht die Gewalt im Dienste von Prinzipien, die in jeder früheren Gesellschaft nur als »Überbau«, nur als den zwangsläufigen Prozeß begleitende, von ihm bestimmte Momente vorkommen konnten. Im Dienste des Menschen und seiner Entfaltung als Menschen.

Es wurde oft gesagt und richtig gesagt: die Sozialisierung ist eine Machtfrage; die Frage der Gewalt geht hier der Frage der Ökonomie vor (wobei freilich eine Machtanwendung, die sich um die Widerstände des Materials nicht kümmert, ein

Wahnsinn ist; sie berücksichtigt aber die Widerstände — eben um sie zu überwinden, nicht um von ihnen getragen zu werden). Damit rückt scheinbar die Gewalt, die nackte, ungeschminkte, offen zu Tage tretende Gewalt in den Vordergrund des gesellschaftlichen Geschehens. Dies ist aber doch nur ein Schein. Denn die Gewalt ist kein selbstherrliches Prinzip, kann niemals eines sein. Und diese Gewalt ist nichts anderes als der bewußt gewordene Wille des Proletariats, sich selbst — und zugleich die knechtende Herrschaft der verdinglichten Beziehungen über den Menschen, die Herrschaft der Ökonomie über die Gesellschaft — aufzuheben.

Diese Aufhebung, dieser Sprung ist ein Prozeß. Und es kommt genau soviel darauf an, seinen Sprungcharakter wie sein Wesen als Prozeß niemals aus den Augen zu verlieren. Der Sprung liegt in der unvermittelten Wendung auf das radikal Neue einer bewußt geregelten Gesellschaft, deren »Ökonomie« dem Menschen und seinen Bedürfnissen untergeordnet ist. Das Prozeßartige seines Wesens kommt darin zur Geltung, daß diese Überwindung der Wirtschaft als Wirtschaft, diese Tendenz auf Aufhebung ihrer Eigengesetzlichkeit als ein so ausschließliches Herrschen wirtschaftlicher *Inhalte* über das Bewußtsein jener, die diese Aufhebung vollziehen, zum Ausdruck gelangt, wie dies keine frühere Entwicklung gekannt hat. Und zwar nicht nur deshalb, weil die sinkende Produktion der Übergangszeit, die größere Schwierigkeit, den Apparat im Gange zu halten, die Bedürfnisse der Menschen (noch so bescheiden) zu befriedigen, die anwachsende bittere Not jedem die wirtschaftlichen Inhalte, die Sorge um die Wirtschaft ins Bewußtsein drängen. Sondern gerade wegen dieses Funktionswechsels. Die Wirtschaft als Herrschaftsform der Gesellschaft, als wirklicher Motor der Entwicklung, der über die Köpfe der Menschen hinweg die Gesellschaft bewegt, mußte sich in den Köpfen der Menschen in nichtwirtschaftlichen Formen, »ideologisch« ausdrücken. Sind die Prinzipien des Menschseins im Begriffe, sich zu befreien, zum erstenmal in der Geschichte die Herrschaft über die Menschheit in die Hände zu nehmen, so stehen die Objekte und Mittel des Kampfes, Ökonomie und Gewalt, die Probleme der realen Etappenziele, die Inhalte des nächsten, real zurückgelegten oder zurückzulegenden Schritts auf diesem Wege im Vordergrund des Interesses. Gerade weil jene — freilich in allen Punkten veränderten — Inhalte, die früher »Ideologie« genannt wurden, anfangen, reale Zielsetzungen der Menschheit zu werden, wird es einerseits überflüssig, die wirtschaftlichen und Gewaltkämpfe, die für sie ausgefochten werden, mit ihnen selbst auszuschmücken. Andererseits zeigt sich ihre Realität und Aktualität gerade darin, daß alles Interesse sich auf die realen Kämpfe ihrer Verwirklichung: auf Wirtschaft und Gewalt konzentriert. Darum kann es nunmehr nicht als Paradoxie erscheinen, daß dieser Übergang als ein Zeitalter der beinahe alles ausschließenden Wirtschaftsinteressen und als die Epoche der offen eingestandenen, nackten Gewaltanwendung auftritt. Wirtschaft und Gewalt haben den letzten Akt ihrer geschichtlichen Wirksamkeit zu spielen begonnen, und der Schein, daß sie die Bühne der Geschichte beherrschen, darf uns nicht darüber täuschen, daß es ihr letztes Auftreten in der Geschichte ist. »Der erste Akt«, sagt Engels[38], »worin der Staat (die organisierte Gewalt) wirklich als Repräsentant der ganzen Gesellschaft auftritt — die Besitzergreifung der Produktionsmittel im Namen der Gesellschaft — ist zugleich sein letzter selbständiger Akt als Staat… er stirbt ab …« »Die eigne Vergesellschaftung der Menschen, die ihnen bisher als von Natur und Geschichte oktroyiert gegenüberstand, wird jetzt ihre eigne freie Tat. Die objektiven fremden Mächte, die bisher die Geschichte beherrschten, treten unter die Kontrolle der Menschen selbst.« Was bis dahin als bloße »Ideologie« den zwangsläufigen Entwicklungsgang der Menschheit begleitet hat, das Leben des Menschen als Mensch in

[38] Anti-Dühring, 302, 305-306.

seinen Beziehungen zu sich selbst, zu seinen Mitmenschen, zur Natur kann zum eigentlichen Lebensinhalt der Menschheit werden. Der Mensch wird als Mensch — gesellschaftlich — geboren.

In der Übergangszeit, die zu diesem Ziele führt und die bereits begonnen hat,auch wenn uns noch ein sehr langer und qualvoller Weg bevorsteht, bewahrt also der historische Materialismus noch lange Zeit unverändert seine Bedeutung als vornehmstes Kampfmittel des kämpfenden Proletariats. Ist doch der überwiegende Teil der Gesellschaft von rein kapitalistischen Produktionsformen beherrscht. Und auch auf den wenigen Inseln, wo das Proletariat seine Herrschaft errichtet hat, kann es sich nur darum handeln, mühsam von,Schritt zu Schritt den Kapitalismus zurückzudrängen, dieneueOrdnung der Gesellschaft — die sich nicht mehr in diesen Kategorien aus drückt — bewußt ins Leben zu rufen. Aber die bloße Tatsache, daß der Kampf in dieses Stadium getreten ist, zeigt daneben zwei sehr wichtige Veränderungen an der Funktion des historischen Materialismus.

Erstens muß vermittels der materialistischen Dialektik aufgezeigt werden, wie der Weg zur bewußten Kontrolle und Beherrschung der Produktion, zur Freiheit vom Zwang der vergegenständlichten gesellschaftlichen Mächte gegangen werden muß. Keine noch so sorgfältige und genaue Analyse der Vergangenheit vermag hierauf eine befriedigende Antwort zu geben. Nur die — unbefangene — Anwendung der dialektischen Methode auf dieses völlig neue Material. Zweitens bietet die aufs äußerste gespannte Krise des Kapitalismus, da jede Krise die Objektivation einer Selbstkritik des Kapitalismus darstellt, uns die Möglichkeit, von diesem Standpunkt seiner sich vollendenden Selbstkritik den historischen Materialismus als Methode der Erforschung der »Vorgeschichte der Menschheit« klarer und vollständiger auszubauen, als dies bis jetzt möglich gewesen ist. Also nicht nur, weil wir im Kampfe den immer besser gehandhabten historischen Materialismus noch sehr lange brauchen werden, sondern auch vom Standpunkt seines wissen schaftlichen Ausbaues ist es notwendig, daß wir den Sieg des Proletariats dazu benützen, für den historischen Materialismus dieses Heim, diese Werk stätte zu errichten.

Juni 1919.

Legalität und Illegalität

> Die materialistische Lehre, daß die Mensdien Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Mensdien also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, vergißt, daß die Umstände eben von den Menschen verändert werden, und daß der Erzieher selbst erzogen werden muß.
> Marx: Thesen über Feuerbach

Wie bei jeder Frage, die sich auf Formen des Handelns bezieht, sind für die Untersuchung der Legalität und Illegalität im Klassenkampfe des Proletariats die Beweggründe und die aus ihnen entspringenden Tendenzen oft wichtiger, aufklärender, als die nackten Tatsachen. Denn die bloße Tatsache der Legalität oder Illegalität eines Teiles der Arbeiterbewegung ist so sehr von historischen »Zufällen« abhängig, daß ihre Zergliederung nicht immer eine prinzipielle Erkenntnis zu bieten vermag. Es gibt keine noch so opportunistische, ja, selbst sozialverräterische Partei, die durch Umstände nicht in die Illegalität gedrängt werden könnte. Dagegen sind Bedingungen durchaus denkbar, unter denen die revolutionärste und Kompromissen am meisten abholde kommunistische Partei zeitweilig fast vollkommen legal arbeiten kann. Da dieses Unterscheidungsmerkmal nicht ausreicht, müssen wir an die Zergliederung der Beweggründe für legale oder illegale Taktik gehen. Hier jedoch darf man auch nicht bei der bloßen — abstrakten — Feststellung der Motive, der Gesinnungen stehen bleiben. Denn es ist zwar für die Opportunisten durchweg bezeichnend, daß sie an der Legalität *um jeden Preis* festhalten, für die revolutionären Parteien würde es aber keineswegs zutreffen, wenn man sie bei dem Wollen des Gegenteils, der Illegalität, fixieren wollte. Es gibt zwar in jeder revolutionären Bewegung Perioden, wo eine *Romantik der Illegalität* vorherrschend oder wenigstens mächtig ist. Diese Romantik ist aber (die Gründe werden uns in den folgenden Darlegungen klar werden) entschieden eine Kinderkrankheit der kommunistischen Bewegung; eine Reaktion auf die Legalität um jeden Preis, die deshalb von jeder reif gewordenen Bewegung überwunden werden muß und sicher überwunden wird.

I.

Wie sind also die Begriffe der Legalität und Illegalität für das marxistische Denken zu fassen? Die Frage führt notwendig auf das allgemeine Problem der organisierten Gewalt, auf das Problem von Recht und Staat, letzten Endes auf das Ideologien-Problem zurück. In seiner Polemik gegen Dühring widerlegt Engels glänzend die abstrakte Theorie der Gewalt. Der Nachweis jedoch, daß die Gewalt (Recht und Staat) »ursprünglich auf einer ökonomischen, gesellschaftlichen Funktion beruht«[1], muß — durchaus im Sinne der Lehre von Marx und Engels — dahin erläutert werden, daß dieser Zusammenhang ein entsprechendes ideologisches Abbild im Denken und Fühlen der ins Herrschaftsbereich der Gewalt einbezogenen Menschen findet. Das heißt, die Gewaltorganisationen sind mit den (wirtschaftlichen) Lebensbedingungen der Menschen so sehr im Einklang oder repräsentieren eine derartig unüberwindlich scheinende Überlegenheit ihnen gegenüber, daß diese sie als Naturmächte, als notwendige Umwelt ihres Daseins empfinden, daß sie

[1] Anti-Dühring, 191.

sich ihnen demzufolge *freiwillig* unterordnen. (Was durchaus nicht so viel besagt, daß sie mit ihnen *einverstanden* sind.) So sehr nämlich eine Gewaltorganisation nur dann bestehen kann, wenn sie sich, sooft es nötig ist, gegen den widerstrebenden Willen von Einzelnen oder Gruppen mit Gewalt durchzusetzen vermag, könnte sie keinesfalls bestehen, wenn sie in jedem einzelnen Falle ihres Funktionierens gezwungen wäre, die Gewalt anzuwenden. Tritt diese Notwendigkeit ein, so ist bereits die Tatsache der Revolution gegeben; die Gewaltorganisation befindet sich bereits im Widerspruch zu den wirtschaftlichen Grundlagen der Gesellschaft und dieser Widerspruch spiegelt sich in den Köpfen der Menschen so ab, daß sie die bestehende Ordnung der Dinge nicht mehr als Naturnotwendigkeit ansehen, daß sie der Gewalt eine Gewalt gegenüberstellen. Ohne die wirtschaftliche Basis dieser Sachlage zu leugnen, muß hinzugefügt werden, daß die Veränderung einer Gewaltorganisation nur dann möglich ist, wenn der Glaube sowohl der herrschenden wie der beherrschten Klassen an die alleinige Möglichkeit der bestehenden Ordnung bereits erschüttert ist. Die Revolution in der Produktionsordnung ist hierzu *die notwendige Voraussetzung.* Die Umwälzung selbst kann jedoch nur durch Menschen vollzogen werden; durch Menschen, die sich — geistig und gefühlsmäßig — von der Macht der bestehenden Ordnung emanzipiert haben.

Diese Emanzipation vollzieht sich aber nicht in mechanischer Parallelität und Gleichzeitigkeit mit der Wirtschaftsentwicklung, sondern eilt ihr einerseits voran und bleibt andererseits hinter ihr zurück. Als reine ideologische Emanzipation kann sie vorhanden sein und ist meistens vorhanden zu einer Zeit, wo in der geschichtlichen Wirklichkeit nur noch die *Tendenz* zum Problematisch-werden der wirtschaftlichen Grundlage einer Gesellschaftsordnung gegeben ist. Die Theorie denkt in solchen Fällen die bloße Tendenz zu Ende und deutet sie in eine seinsollende Wirklichkeit um, die sie als »wahre« Wirklichkeit der »falschen« Wirklichkeit des Bestehenden gegenüberstellt. (Naturrecht als Vorspiel zu den bürgerlichen Revolutionen.) Andererseits ist es sicher, daß selbst die — gemäß ihrer Klassenlage — an dem Erfolg der Revolution unmittelbar interessierten Gruppen und Massen erst *während* (ja sehr häufig erst *nach)* der Revolution sich innerlich von der alten Ordnung lossagen. Daß sie eines Anschauungsunterrichts bedürftig sind, um einzusehen, welche Gesellschaft ihren Interessen gemäß ist, um sich innerlich von der alten Ordnung der Dinge befreien zu können.

Wenn diese Feststellungen für jeden revolutionären Übergang aus einer Gesellschaftsordnung in eine andere stimmen, so sind sie für eine soziale Revolution noch viel gültiger, als für eine vorwiegend politische. Denn eine politische Revolution sanktioniert nur einen wirtschaftlich-gesellschaftlichen Zustand, der sich in der — wirtschaftlichen — Wirklichkeit wenigstens teilweise bereits durchgesetzt hat. Die Revolution setzt mit Gewalt an die Stelle der alten, als »ungerecht« empfundenen Rechtsordnung das neue »richtige«: »gerechte« Recht. Die soziale Umwelt des Lebens erfährt keine radikale Umschichtung. (Konservative Geschichtsschreiber der großen französischen Revolution betonen auch dieses — relative — Unverändertbleiben der »gesellschaftlichen« Zustände während dieser Epoche.) Dagegen richtet sich die soziale Revolution gerade auf die Veränderung dieser Umwelt. Und jede solche Veränderung geht so tief gegen die Instinkte des Durchschnittsmenschen, daß er darin eine katastrophale Bedrohung *des Lebens überhaupt* erblickt, eine blinde Naturmacht, wie eine Überschwemmung oder ein Erdbeben. Ohne das Wesen des Prozesses begreifen zu können, richtet sich seine blind verzweifelte Verteidigung auf ein Ankämpfen gegen die *unmittelbaren Erscheinungsformen,* die sein gewohntes Dasein bedrohen. So haben sich die kleinbürgerlich erzogenen Proletarier zu Beginn der kapitalistischen Entwicklung gegen Fabrik und Maschine aufgelehnt; auch die Theorie Proud-hons kann noch als

Ausklang dieser verzweifelten Verteidigung der alten, gewohnten, sozialen Umwelt aufgefaßt werden.

Das Revolutionäre des Marxismus wird am leichtesten hier begreifbar. Der Marxismus ist gerade darum die Lehre von der Revolution, weil er das Wesen des Prozesses (im Gegensatz zu seinen Symptomen, Erscheinungsformen) erfaßt, weil er seine entscheidende, in die Zukunft weisende Tendenz (im Gegensatz zu den Tageserscheinungen) aufzeigt. Er ist gerade dadurch zugleich der ideologische Ausdruck der sich befreienden Proletarierklasse. Diese Befreiung vollzieht sich zunächst in der Form von faktischen Auflehnungen gegen die drückendsten Erscheinungen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung und ihres Staates. Diese an sich isolierten und selbst im Falle eines Erfolges niemals durchschlagend siegreichen Kämpfe können nur durch das *Bewußtsein* ihres Zusammenhanges untereinander und mit dem Prozeß, der unaufhaltsam zum Ende des Kapitalismus drängt, wirklich revolutionär werden. Wenn der junge Marx die »Reform des Bewußtseins« als Programm aufgestellt hat, so hat er schon damit das Wesen seiner späteren Tätigkeit vorweggenommen. Denn seine Lehre ist einerseits nicht utopisch, weil sie von dem tatsächlich sich abspielenden Prozeß ausgeht und ihm gegenüber keine »Ideale« verwirklichen, sondern nur seinen eingeborenen Sinn aufdecken will; sie muß aber zugleich über dies tatsächlich Gegebene hinausgehen und das Bewußtsein des Proletariats auf die Erkenntnis des Wesens und nicht auf das Erlebnis des unmittelbar Gegebenen einstellen. »Die Reform des Bewußtseins«, sagt Marx[2], »besteht nur darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein innewerden läßt, daß man sie aus dem Traum über sich selbst aufweckt, *daß man ihre eigenen Aktionen ihr erklärt*… Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, *von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen.«*

Diese Reform des Bewußtseins ist der revolutionäre Prozeß selbst. Denn dieses Bewußtwerden kann sich im Proletariat selbst nur langsam, nach schweren und langen Krisen vollziehen. Wenn in der Lehre von Marx auch alle theoretischen und praktischen Folgen der Klassenlage des Proletariats gezogen worden sind (lange bevor sie geschichtlich »aktuell« wurden), wenn alle diese Lehren keineswegs geschichtsfremde Utopien, sondern Erkenntnisse des geschichtlichen Prozesses selbst sind, so folgt daraus durchaus nicht, daß das Proletariat — auch wenn es in seinen *einzelnen Aktionen* dieser Lehre entsprechend *handelt* — die in der Marxschen Lehre vollzogene Befreiung in sein Bewußtsein gehoben hat. Wir haben in anderem Zusammenhang[3] auf diesen Prozeß hingewiesen und betont, daß dem Proletariat die Notwendigkeit seines wirtschaftlichen Ankämpfens gegen den Kapitalismus bereits bewußt sein kann, wenn es politisch noch völlig unter dem Banne des kapitalistischen Staates steht. Wie sehr dem in der Tat so war, beweist, daß die ganze Kritik des Staates von Marx und Engels vollständig in Vergessenheit geraten konnte, daß die bedeutendsten Theoretiker der Zweiten Internationale den kapitalistischen Staat ohne weiteres als »den« Staat akzeptiert und ihre Tätigkeit, ihren Kampf gegen ihn als »Opposition« aufgefaßt haben. (Am deutlichsten wird dies sichtbar in der Polemik Pannekoek-Kautsky 1912.) Denn die Stellungnahme als »Opposition« bedeutet soviel, daß das Bestehende als *im wesentlichen unveränderliche Grundlage hingenommen* wird und das Streben der »Opposition« sich nur darauf richtet: *innerhalb* des Geltungsbereichs des Bestehenden soviel wie möglich für die Arbeiterklasse zu erreichen.

Freilich: nur weltfremde Narren hätten die Realität des bürgerlichen Staates als Machtfaktors bezweifeln können. Der große Unterschied zwischen revolutionären

[2] Nachlaß I, 382-383. (Von mir gesperrt.)

[3] Vgl. den Aufsatz »Klassenbewußtsein«.

Marxisten und pseudo-marxistischen Opportunisten besteht darin, daß für diese der kapitalistische Staat *bloß als Machtfaktor* in Betracht kommt, *gegen* den die Macht des organisierten Proletariats mobilisiert werden soll, während jene den Staat als *klassenjenseitige Institution* auffassen, *um* dessen Beherrschung Proletariat und Bourgeoisie ihren Klassenkampf führen. Indem sie aber den Staat als Objekt des Kampfes und nicht als Gegner im Streite auffassen, haben sie sich schon — geistig — auf den Boden der Bourgeoisie gestellt und damit die Schlacht halb verloren, bevor sie aufgenommen wurde. Denn jede Staats- und Rechtsordnung und die kapitalistische in erster Reihe beruht letzten Endes darauf, daß ihr Bestehen, das Gelten ihrer Satzungen nicht zum Problem gemacht, sondern einfach hingenommen werde. Das Übertreten dieser Satzungen im *Einzelfalle* bedeutet keine besondere Gefahr für das Bestehen eines Staates, solange diese Übertretungen im allgemeinen Bewußtsein bloß als Einzelfälle figurieren. Dostojewski hat in seinen sibirischen Erinnerungen treffend darauf hingewiesen, daß jeder Verbrecher (ohne deshalb Reue zu empfinden) sich als schuldig empfindet, sich darüber ganz im klaren ist, daß er die auch für ihn geltenden Gesetze übertreten hat. Die Gesetze bewahren also auch für ihn ihre Gültigkeit, wenn ihn auch persönliche Motive oder Zwang der Umstände zur Übertretung veranlaßt haben. Dieser Übertretungen in Einzelfällen wird der Staat stets leicht Herr werden können, eben weil durch sie seine Grundlagen für keinen Augenblick als fragwürdig erscheinen. Das Verhalten als »Opposition« bedeutet aber eine ähnliche Stellung zum Staate: eine Anerkennung dessen, daß er — seinem Wesen nach — außerhalb des Klassenkampfes steht, daß die Gültigkeit seiner Gesetze vom Klassenkampfe nicht *unmittelbar* berührt wird. Also: entweder versucht die »Opposition« die Gesetze legal zu verändern, wobei die alten Gesetze, bis die neuen gültig werden, ihre Gültigkeit bewahren, oder es erfolgt — im Einzelfall- eine isolierte Übertretung der Gesetze. Es ist deshalb eine gewöhnliche Demagogie seitens der Opportunisten, wenn sie die marxistische Kritik des Staates mit dem Anarchismus in Zusammenhang bringen. Es handelt sich hier keineswegs um anarchistische Illusionen oder Utopien, sondern nur darum, den Staat der kapitalistischen Gesellschaft *schon während seines Bestehens als historische Erscheinung zu betrachten und zu bewerten.* In ihm demzufolge ein bloßes Machtgebilde zu erblicken, mit dem einerseits so weit, aber nur so weit gerechnet werden muß, als seine tatsächliche Macht reicht, dessen Machtquellen andererseits einer genauesten und unbefangen sten Prüfung unterworfen werden müssen, um die Punkte, wo diese Macht geschwächt und untergraben werden kann, hervortreten zu lassen. *Dieser Punkt der Stärke, beziehungsweise der Schwäche des Staates ist aber gerade die Art, wie er sich im Bewußtsein der Menschen spiegelt.* Die Ideologie ist in diesem Falle nicht bloß eine Folge des wirtschaftlichen Aufbaues der Gesellschaft, sondern zugleich die Voraussetzung ihres ruhigen Funktionieren.

2.

Je deutlicher die Krise des Kapitalismus aufhört, bloße Erkenntnis der marxistischen Analyse zu sein und zur handgreiflichen Wirklichkeit wird, desto entscheidender wird diese Funktion der Ideologie für das Schicksal der proletarischen Revolution. In der Epoche des innerlich noch unerschütterten Kapitalismus war es verständlich, daß große Massen der Arbeiterklasse *ideologisch* durchwegs auf dem Boden des Kapitalismus gestanden sind. Hat doch die konsequente Anwendung des Marxismus von ihnen eine Stellungnahme gefordert, der sie keineswegs gewachsen sein konnten. Marx sagt: »Um eine bestimmte historische Epoche zu erkennen, müssen wir über ihre Grenzen hinaus

gehen« und dies bedeutet, wenn es sich um die Erkenntnis der *Gegenwart* handelt, eine ganz außerordentliche geistige Leistung. Die ganze wirtschaftliche, gesellschaftliche und kulturelle Umwelt muß nämlich hierbei einer kritischen Betrachtung unterzogen werden, wobei — und dies ist das Entscheidende — der archimedische Punkt der Kritik, der Punkt, von wo aus alle diese Erscheinungen verstanden werden können, der Wirklichkeit der Gegenwart gegenüber doch nur einen Forderungscharakter haben kann, doch etwas »Unwirkliches«, eine »bloße Theorie« ist; während für die historische Erkenntnis der Vergangenheit die Gegenwart selbst diesen Ausgangspunkt bildet. Allerdings ist dies nicht eine kleinbürgerlich utopische Forderung, die sich nach irgendeiner »besseren« oder »schöneren« Welt sehnt, sondern die proletarische Forderung, die nichts tut als Richtung, Tendenz und Sinn des gesellschaftlichen Prozesses klar zu erkennen und auszusprechen, die im Namen dieses Prozesses handelnd auf die Gegenwart gerichtet ist. Hierdurch wird jedoch die Aufgabe noch schwieriger. Denn so wie der beste Astronom, seines kopernikanischen Wissens unbekümmert, der Sinnesempfindung, daß die Sonne »aufgeht« usw., unterworfen bleibt, kann die entschiedenste marxistische Zergliederung des kapitalistischen Staates seine empirische Wirklichkeit niemals aufheben. Und soll es auch nicht. Die eigenartige geistige Verfassung, in die die marxistische Erkenntnis das Proletariat versetzen soll, besteht eben darin, daß — in der Betrachtung — der kapitalistische Staat als ein Glied einer historischen Entwicklung erscheint. Er bildet deshalb keineswegs »die« »natürliche« Umwelt »des« Menschen, sondern bloß eine reale Gegebenheit, mit deren tatsächlicher Macht gerechnet werden muß, die aber keinen inneren Anspruch auf die Bestimmung unserer Handlungen erheben kann. Das Gelten des Staates und des Rechtes soll also als bloß empirisches Dasein behandelt werden. So wie etwa ein Segler auf die Richtung des Windes genau aufpassen muß, ohne deshalb seine Fahrtrichtung von ihm bestimmen zu lassen, im Gegenteil, um — ihm zum Trotze und ihn ausnützend — an dem ursprünglich gestreckten Ziele festzuhalten. Diese *Unbefangenheit* jedoch, die der Mensch den widerstrebenden Naturmächten gegenüber im Laufe einer langen geschichtlichen Entwicklung allmählich erworben hat, fehlt dem Proletariat heute noch weitgehend den Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens gegenüber. Verständlicher Weise. Denn so robust und brutal materiell die Zwangsmaßregeln der Gesellschaft in Einzelfällen zu werden pflegen, 50 *sehr ist die Macht einer jeden Gesellschaft im Wesen doch eine geistige Macht,* von der uns nur die Erkenntnis befreien kann. Und zwar nicht bloß abstrakte, nur im Kopfe bleibende Erkenntnis (solche haben viele »Sozialisten« besessen), sondern eine zum Fleisch und Blut gewordene Erkenntnis, die nach Marx' Worten »praktisch-kritische Tätigkeit«.

Die Aktualität der Krise des Kapitalismus macht eine solche Erkenntnis sowohl möglich wie notwendig. Sie wird möglich, weil infolge der Krise das Leben selbst die gewohnte gesellschaftliche Umwelt sichtbar und erlebbar als problematisch erscheinen läßt. Sie wird aber für die Revolution entscheidend und darum notwendig, weil die tatsächliche Macht der kapitalistischen Gesellschaft so erschüttert ist, daß sie keineswegs mehr imstande wäre, sich mit Gewalt durchzusetzen, wenn das Proletariat ihrer Macht die eigene Macht bewußt und entschlossen entgegenstellen würde. Das Hindernis eines solchen Handelns ist rein ideologischer Natur. Noch inmitten der tödlichen Krise des Kapitalismus erleben breite Massen des Proletariats Staat, Recht und Wirtschaft der Bourgeoisie als einzig mögliche Umwelt ihres Daseins, an der zwar mannigfach gebessert werden soll (»Herstellung der Produktion«), die aber doch die »natürliche« Basis »der« Gesellschaft bildet.

Dies ist die Weltanschauungsgrundlage der Legalität. Sie ist nicht immer ein bewußter Verrat, ja auch nicht immer ein bewußtes Kompromiß. Sie ist vielmehr die natürliche und instinktive Orientierung nach dem Staate, dem Gebilde, das dem

Handelnden als der einzig fixe Punkt im Chaos der Erscheinungen vorkommen. Diese Weltanschauung muß überwunden werden, wenn die kommunistische Partei eine gesunde Grundlage für ihre legale wie illegale Taktik schaffen will. Denn die Romantik der Illegalität, mit der jede revolutionäre Bewegung beginnt, erhebt sich in bezug auf Klarheit nur selten über das Niveau der opportunistischen Legalität. Daß sie -wie alle putschistischen Tendenzen — die tatsächliche Macht, die die kapitalistische Gesellschaft selbst in ihrer Krisenzeit besitzt, erheblich unterschätzt, wird zwar oft sehr gefährlich, berührt aber doch nur ein Symptom des Übels, woran diese ganze Richtung krankt: den Mangel an Unbefangenheit dem Staat als bloßem Machtfaktor gegenüber; was letzten Endes auf dem Nichtdurchschauen der eben zergliederten Zusammenhänge beruht. Indem nämlich illegale Kampfesmittel und Methoden eine besondere Weihe, den Akzent einer besonderen, revolutionären »Echtheit« erhalten, wird der Legalität des bestehenden Staates doch eine gewisse Geltung und kein bloßes empirisches Sein zugesprochen. Denn die Empörung gegen das Gesetz *als Gesetz,* die Bevorzugung gewisser Handlungen *wegen* ihrer Illegalität bedeutet doch so viel, daß für den auf solche Weise Handelnden das Recht doch seine bindende, geltende Wesensart bewahrt hat. Ist die völlige, kommunistische Unbefangenheit Recht und Staat gegenüber vorhanden, so hat das Gesetz und seine berechenbaren Folgen nicht mehr (aber auch nicht weniger) Bedeutung, als irgendeine andere Tatsache des äußeren Lebens, mit der man bei der Beurteilung der Durchführbarkeit einer bestimmten Handlung zu rechnen hat; die Chance der Gesetzesübertretung darf also keinen anderen Akzent erhalten, als etwa die Chance des Erreichens einer Zugsverbindung bei einer wichtigen Reise. Wenn dem nicht so ist und die Übertretung des Gesetzes mit Pathos bevorzugt wird, so ist es ein Zeichen dafür, daß das Recht — wenn auch mit verkehrten Vorzeichen — seine Gültigkeit bewahrt hat, daß es die Handlungen noch immer *innerlich* zu beeinflussen imstande ist, daß die wahre, die innere Emanzipation sich noch nicht vollzogen hat. Diese Unterscheidung scheint für den ersten Anblick vielleicht eine Haarspalterei zu sein. Wenn man aber bedenkt, wie leicht es typisch illegalen Parteien, wie etwa den russischen Sozialrevolutionären gefallen ist, den Weg zur Bourgeoisie zurückzufinden; wie sehr die ersten wirklich revolutionärillegalen Handlungen, die nicht mehr romantisch-heroische Übertretungen einzelner Gesetze, sondern ein Beseiteschieben und Zerschlagen der ganzen bürgerlichen Rechtsordnung waren, die ideologische Befangenheit dieser »Helden der Illegalität« in den bourgeoisen Rechtsbegriffen enthüllten, zeigt sich, daß es sich doch nicht um eine leere und abstrakte Konstruktion, sondern um die Beschreibung des wahren Tatbestandes handelt. (Man denke an Boris Sawinkow, der nicht nur der berühmte Organisator fast aller großen Attentate unter dem Zarismus war, sondern auch einer der ersten Theoretiker der romanisch-ethischen Illegalität, der heute im Lager des weißen Polen gegen das proletarische Rußland kämpft.)

Wenn also die Frage von Legalität und Illegalität für die kommunistische Partei zu einer *bloß taktischen Frage* wird, sogar zu einer Frage der augenblicklichen Taktik, über die kaum allgemeine Richtlinien angegeben werden können, da sie vollständig nach *momentanen Nützlichkeitsgründen* entschieden werden muß, so liegt in dieser völlig unprinzipiellen Stellungnahme die einzig mögliche praktisch-prinzipielle Ablehnung der Gültigkeit der bürgerlichen Rechtsordnung. Eine solche Taktik ist für den Kommunisten nicht nur aus Zweckmäßigkeitsgründen vorgeschrieben. Nicht nur deshalb, weil ihre Taktik nur so eine wirkliche Schmiegsamkeit und Anpassungsfähigkeit an die notwendige Handlungsweise des gegebenen Moments erhalten kann; weil legale und illegale Waffen stets gewechselt und oft sogar in denselben Sachen gleichzeitig gebraucht werden müssen, um die Bourgeoisie wirklich wirksam bekämpfen zu können. Sondern auch um der revolutionären Selbsterziehung des Proletariats willen. Denn die Befreiung

des Proletariats von seiner ideologischen Befangenheit in den Lebensformen, die der Kapitalismus geschaffen hat, ist nur dann möglich, wenn es gelernt hat, so zu handeln, daß diese Lebensformen sein Handeln innerlich nicht mehr zu beeinflussen fähig sind. Wenn sie für es — als Motive — zu einer völligen Gleichgültigkeit herabsinken. Dadurch freilich wird sein Haß gegen ihr Bestehen, sein glühender Wunsch, sie zu vernichten, keineswegs gemindert. Im Gegenteil: gerade bei diesem inneren Verhalten kann erst die Gesellschaftsordnung des Kapitalismus für das Proletariat den Akzent des verabscheuenswerten, toten, aber tötenden Hindernisses der gesunden Menschheitsentwicklung erhalten, der für das bewußt und ausdauernd revolutionäre Verhalten des Proletariats unbedingt notwendig ist. Diese Selbsterziehung des Proletamts, in der sich seine »Reife« zur Revolution entfaltet, ist ein langer und schwieriger Prozeß, der desto langwieriger ist, je höher entwickelt der Kapitalismus und die bürgerliche Kultur in einem Lande sind; je stärker das Proletariat demzufolge von kapitalistischen Lebensformen ideologisch angesteckt ist.

Die unumgänglich notwendigen Erwägungen des revolutionären zweckmäßigen Handelns fallen glücklicherweise (freilich keineswegs zufällig) mit den Anforderungen dieses Erziehungswerkes zusammen. Wenn z. B. die Zusatzthesen zu der Frage des Parlamentarismus des zweiten Kongresses der Dritten Internationale die Notwendigkeit einer völligen Abhängigkeit der parlamentarischen Fraktion von dem — eventuell illegalen — Zentralkomitee der Partei bestimmen, so ist dies nicht bloß für das einheitliche Handeln unbedingt erforderlich, sondern es setzt im Bewußtsein breiter proletarischer Massen das Ansehen des Parlaments (worauf die Selbständigkeit der Parlamentsfraktion, einer Hochburg des Opportunismus, beruht) sichtbar herab. Wie notwendig aber dies ist, zeigt, daß etwa das englische Proletariat in seinen Handlungen stets durch diese *innere Anerkennung* solcher Instanzen in opportunistische Bahnen gelenkt wurde. Und die Unfruchtbarkeit der ausschließlichen Anwendung der antiparlamentarischen »direkten Aktion«, sowie die Unfruchtbarkeit der Debatten über den Vorzug der einen Methode vor der anderen beweisen, daß beide ähnlicherweise, wenn auch in entgegengesetzten Richtungen, in bürgerlichen Vorurteilen befangen sind. Die gleichzeitige und abwechselnde Anwendung der legalen und illegalen Waffen ist auch darum notwendig, weil die Enthüllung der Rechtsordnung als brutalen Machtapparates für kapitalistische Unterdrückung, die Voraussetzung für das unbefangen revolutionäre Verhalten zu Recht und Staat, erst hierdurch möglich wird. Wird welche immer der beiden Methoden ausschließlich oder nur überwiegend, ja, selbst bloß auf gewissen Gebieten prinzipiell allein angewendet, so bleibt für die Bourgeoisie die Möglichkeit offen, ihre Rechtsordnung als Recht im Bewußtsein der Massen weiter zu bewahren. Es ist unter anderen ein Hauptzweck der Tätigkeit jeder kommunistischen Partei, die Regierung ihres Landes zum Bruch ihrer eigenen Rechtsordnung, die legale Partei der Sozialverräter zu offener Unterstützung dieses »Rechtsbruches« zu zwingen. Mag dies für eine kapitalistische Regierung in gewissen Fällen, wo etwa nationalistische Vorurteile den klaren Blick des Proletariats verdunkeln, auch vorteilhaft sein, so wird es für sie in Momenten, wo das Proletariat sich zu dem entscheidenden Kampf zu sammeln beginnt, um so gefährlicher werden. Hieraus, aus der Vorsicht der Unterdrücker, die solchen Erwägungen entspringt, entstehen jene verhängnisvollen Illusionen über Demokratie, über friedlichen Übergang zum Sozialismus, die insbesondere dadurch genährt werden, daß die Opportunisten eine legale Haltung um jeden Preis einnehmen, und damit der Herrscherklasse ein solches Verhalten möglich machen. Nur eine nüchtern-sachliche Taktik, die jedes legale und jedes illegale Mittel, ausschließlich von Zweckmäßigkeitsgründen geleitet, abwechselnd anwendet, wird dieses Erziehungswerk des Proletariats in gesunde Bahnen lenken können.

3.

Der Kampf um die Macht wird jedoch diese Erziehung des Proletariats nur beginnen, sicherlich aber nicht vollenden können. Das notwendig »Verfrühte« der Machtergreifung, das Rosa Luxemburg schon vor vielen Jahren erkannt hat, äußert sich vor allem in dieser, in der ideologischen Hinsicht. Viele Erscheinungen der ersten Abschnitte einer jeden Diktatur des Proletariats sind gerade darauf zurückzuführen, *daß das Proletariat zu einer Zeit und in einer Geistesverfassung die Macht zu ergreifen gezwungen ist, in der es innerlich noch die bürgerliche Gesellschaftsordnung als die eigentlich legale empfindet.* Wie jede Rechtsordnung beruht auch die der Räteregierung darauf: von so breiten Massen der Bevölkerung als legal anerkannt zu sein, daß sie nur in Einzelfällen zur Gewaltanwendung schreiten muß. Nun ist es von vornherein klar, daß diese ihre Anerkennung seitens der Bourgeoisie unter keinen Umständen gleich zu Beginn erfolgen kann. Eine durch Tradition vieler Generationen ans Herrschen und an den Genuß der Privilegien gewohnte Klasse kann sich niemals mit dem bloßen Faktum *einer* Niederlage glatt abfinden und die neue Ordnung der Dinge ohne weiteres über sich ergehen lassen. Sie muß zuerst *ideologisch gebrochen* werden, um erst dann in den Dienst der neuen Gesellschaft freiwillig einzutreten, um ihre Satzungen als legal, als Rechtsordnung und nicht bloß als brutale Tatsachen eines momentanen Kräfteverhältnisses, das morgen umgestoßen werden kann, anzusehen. Es ist eine naive Illusion, zu glauben, daß dieser Widerstand, ob er sich nun als offene Konterrevolution oder als versteckte Sabotage äußert durch Konzessionen irgendwelcher Art abgerüstet werden könnte. Im Gegenteil. Das Beispiel der Rätediktatur in Ungarn zeigt, daß alle diese Konzessionen, die dort freilich ausnahmslos zugleich Konzessionen an die Sozialdemokratie waren, nur das Machtbewußtsein der früher herrschenden Klassen stärken und ihr inneres Sichabfinden mit der Herrschaft des Proletariats aufschieben, ja, unmöglich machen. Noch verhängnisvoller ist aber dieses Zurückweichen der Sowjetmacht vor der Bourgeoisie für das ideologische Verhalten der breiten Kleinbürgerschichten. Für das Klassenbewußtsein dieser ist es nämlich bezeichnend, daß für sie der Staat tatsächlich als der Staat überhaupt, als der Staat schlechthin, als ein abstrakt hoheitsvolles Gebilde erscheint. Es hängt hier also — abgesehen freilich von einer geschickten Wirtschaftspolitik, die einzelne Gruppen des Kleinbürgertums zu neutralisieren imstande ist — sehr viel vom Proletariat selbst ab: ob es ihm gelingt, seinem Staate eine solche Autorität zu geben, die dem Autoritätsglauben dieser Schichten, ihrer Neigung zur freiwilligen Unterordnung »dem« Staate gegenüber entgegenkommt. Das Schwanken des Proletariats, sein mangelnder Glaube an seine eigene Berufenheit zum Herrschen kann also diese Schichten wieder in die Arme der Bourgeoisie, in die offene Konterrevolution treiben.

Jedoch der Funktionswandel, den die Beziehung von Legalität und Illegalität in der Diktatur des Proletariats dadurch erfährt, daß die frühere Legalität zur Illegalität geworden ist und umgekehrt, kann den im Kapitalismus begonnenen ideologischen Emanzipationsprozeß höchstens etwas beschleunigen, keineswegs mit einem Schlage vollenden. Wie die Bourgeoisie das Gefühl ihrer Legalität durch eine Niederlage nicht verlieren kann, so kann das Proletariat das Bewußtsein der eigenen Legalität auch nicht durch die Tatsache *eines* Sieges erlangen. Dieses Bewußtsein, das im Zeitalter des Kapitalismus nur langsam heranreifen konnte, wird auch während der Diktatur des Proletariats nur allmählich seinen Reifeprozeß vollenden. Die erste Zeit wird sogar mannigfache Hemmungen in dieser Richtung mit sich bringen. Denn das zur Herrschaft gelangte Proletariat wird erst jetzt der geistigen Leistungen, die den Kapitalismus

aufgebaut und aufrecht erhalten haben, inne. Nicht nur, daß es eine weit größere Einsicht in die Kultur der bürgerlichen Gesellschaft erhält als je früher, auch die geistige Leistung, die zur Führung von Wirtschaft und Staat nottut, wird weiten Kreisen des Proletariats erst nach Ergreifung der Macht bewußt. Dazu kommt, daß dem Proletariat vielfach jede Übung und Tradition im selbständigen, verantwortungsvollen Handeln gefehlt hat und es darum die Notwendigkeit, so zu handeln, oft eher als Last wie als Befreiung empfindet. Endlich läßt die Kleinbürgerlichkeit, oft bereits die Bürgerlichkeit in den Lebensgewohnheiten jener Proletarierschichten, die einen großen Teil der führenden Stellen besetzen, ihnen gerade das Neue der neuen Gesellschaft fremd, fast feindlich erscheinen.

Alle diese Hemmungen würden einen ziemlich harmlosen Charakter annehmen und wären leicht überwindbar, wenn die Bourgeoisie, deren Ideologienproblem in bezug auf Legalität und Illegalität einen ähnlichen Funktionswechsel erfahren hat, sich hier nicht viel reifer und entwickelter als das Proletariat zeigen würde (wenigstens solange sie gegen den entstehenden Proletarierstaat anzukämpfen hat). Die Bourgeoisie betrachtet eben mit derselben Naivität und Selbstsicherheit, mit der sie früher die eigene RechtsOrdnung als legal betrachtet hat, die des Proletariats als illegal; die Forderung, die wir für das um die Macht kämpfende Proletariat aufgestellt haben, den Staat der Bourgeoisie als bloße Tatsache, als bloßen Machtfaktor anzusehen, ist in der Bourgeoisie jetzt instinktiv lebendig. Der Kampf mit der Bourgeoisie bleibt also für das Proletariat trotz der Erlangung der Staatsmacht noch immer ein Kampf mit ungleichen Waffen, solange das Proleta-rat nicht eben dieselbe naive Sicherheit in bezug auf die alleinige Legalität seiner Rechtsordnung erworben hat. Diese Entwicklung ist aber durch die Geistesverfassung, die dem Proletariat im Laufe seines Befreiungsprozesses von den Opportunisten anerzogen wurde, schwer gehemmt. Indem es sich daran gewöhnt hat, die Institutionen des Kapitalismus mit einer Glorie der Legalität zu umgehen, ist es ihm schwer, dies den Überresten gegenüber, die ja sehr lange Zeit vorhanden bleiben, abzulegen. Das Proletariat bleibt nach der Machtergreifung geistig noch in den Schranken, die ihm die kapitalistische Entwicklung gezogen hatte, befangen. Dies äußert sich einerseits darin, daß es manches unangetastet läßt, was unbedingt niedergerissen werden müßte. Andererseits darin, daß es das Niederreißen und den Aufbau nicht mit dem sicheren Gefühl des legitimen Herrschers, sondern mit dem Abwechseln von Zaudern und Hast eines Usurpators macht, der die unvermeidliche Restauration des Kapitalismus innerlich, in Gedanken, Gefühl und Entschluß vorwegnimmt.

Ich denke hierbei nicht nur an die — mehr oder weniger offen gegenrevolutionäre — Sabotage, die die Gewerkschaftsbürokratie während der ganzen ungarischen Rätediktatur in der Sozialisierung geleistet hat, deren Ziel die möglichst reibungslose Wiederherstellbarkeit des Kapitalismus gewesen ist. Auch die so häufig hervorgehobene Sowjetkorruption hat hier eine ihrer Hauptquellen. Teils in der Mentalität vieler Sowjetfunktionäre, die innerlich ebenfalls auf die Wiederkehr des »legitimen« Kapitalismus eingestellt waren und darum stets daran dachten, wie sie in diesem Falle ihre Handlungen zu rechtfertigen imstande wären. Teils darin, daß viele, die an notwendig »illegalen« Arbeiten (Warenschmuggel, Auslandspropaganda) beteiligt waren, es geistig und vor allem moralisch nicht zu fassen vermochten, daß ihre Tätigkeit vom einzig maßgebenden Standpunkt, vom Standpunkt des Proletarierstaates eine ebenso »legale« Tätigkeit war wie jede andere. Bei Menschen von schwankender moralischer Beschaffenheit äußerte sich diese Unklarheit in offener Korruption. Bei manchem ehrlichen Revolutionär in romantischer Übertreibung der »Illegalität«, im unnützen Herausfordern »illegaler« Möglichkeit: *im Mangel an Gefühl für die Legitimität der Revolution,* an ihr Recht eine eigene Rechtsordnung zu schaffen.

Dieses Gefühl und Bewußtsein der Legitimität hat im Zeitalter der Diktatur die Unbefangenheit dem bürgerlichen Rechte gegenüber, die Forderung des früheren Abschnittes der Revolution, abzulösen. Aber trotz dieses Wandeins bleibt diese Entwicklung *als Entwicklung des proletarischen Klassenbewußtseins eine einheitliche und geradlinige.* Dies zeigt sich am klarsten in der Außenpolitik von Proletarierstaaten, die, wenn sie den Machtgebilden des Kapitalismus gegenüberstehen, ebenso einen Kampf gegen den Staat der Bourgeoisie zu führen haben (wenn auch teilweise, aber nur teilweise mit anderen Mitteln), wie zur Zeit des Kampfes um die Machtergreifung im eigenen Staate. Die Höhe und Reife des Klassenbewußtseins im russischen Proletariat hat sich schon in den Friedensverhandlungen von Brest-Litowsk glänzend offenbart. Obwohl sie mit dem deutschen Imperialismus unterhandelt haben, haben die Vertreter des russischen Proletariats doch ihre unterdrückten Brüder in der ganzen Welt als ihre eigentlichen legitimen Partner am Verhandlungstisch anerkannt. Wenn Lenin auch mit der überlegensten Klugheit und der realistischsten Nüchternheit die tatsächlichen Machtverhältnisse beurteilt hat, so ließ er doch seine Unterhändler stets zu dem Weltproletariat, in erster Reihe zu dem Proletariat der Mittelmächte sprechen. Seine Außenpolitik war weniger eine Verhandlung zwischen Rußland und Deutschland, als eine Förderung der proletarischen Revolution, des revolutionären Bewußtseins in den Ländern Mitteleuropas. Und so große Wandlungen die Innen- und Außenpolitik der Räteregierung auch durchgemacht, so sehr sie sich auch stets den realen Machtverhältnissen angepaßt hat, dieses Grundprinzip, das Prinzip der Legitimität der eigenen Macht, das zugleich ein Förderungsprinzip für das revolutionäre Klassenbewußtsein des Weltproletariats gewesen ist, ist ein fixer Punkt der Entwicklung geblieben. Das ganze Problem der Anerkennung Sowjetrußlands seitens der bürgerlichen Staaten muß also nicht nur als eine Frage der mit ihr verknüpften Vorteile für Rußland betrachtet werden, sondern als die Frage der Anerkennung der Legitimität der vollzogenen proletarischen Revolution seitens der Bourgeoisie. Die Bedeutung dieser Anerkennung ändert sich je nach den konkreten Umständen, unter denen sie vollzogen wird. Ihre Wirkung jedoch auf die schwankenden Elemente der kleinbürgerlichen Klassen in Rußland, sowie auf die des Weltproletariats bleibt wesentlich die gleiche: eine Sanktionierung der Legitimität der Revolution, deren sie sehr bedürfen, um ihren staatlichen Exponenten, die Räterepublik, als legal empfinden zu können. Die verschiedenartigen Mittel der russischen Politik: unerbittliches Zerschmettern der inneren Gegenrevolution, tapferes Auftreten gegen die im Kriege siegreichen Mächte, denen gegenüber Rußland niemals den Tonfall der Besiegten angeschlagen hat (wie das bürgerliche Deutschland), offenes Unterstützen von revolutionären Bewegungen usw. dienen alle diesem Zweck. Sie lassen Teile der inneren konterrevolutionären Front abbröckeln und sich vor der Legitimität der Revolution beugen. Sie helfen das revolutionäre Selbstbewußtsein, die Kenntnis der eigenen Kraft und Würde im Proletariat erstarken.

Gerade in den Momenten also, die den westlichen Opportunisten und ihren mitteleuropäischen Anbetern als Zeichen für die Zurückgebliebenheit des russischen Proletariats gelten: in dem klaren und eindeutigen Niederbrechen der inneren Gegenrevolution, in dem unbekümmerten, illegalen wie »diplomatischen« Kampf um die Weltrevolution wird die ideologische Reife des russischen Proletariats deutlich sichtbar. Es hat seine Revolution siegreich geführt, nicht weil ihm glückliche Umstände die Macht in die Hände gespielt haben (dies ist bei dem deutschen Proletariat im November 1918, bei dem ungarischen zur selben Zeit und im März 1919 auch der Fall gewesen), sondern weil es, im langen illegalen Kampfe gestählt, das Wesen des kapitalistischen Staates klar erkannt und seine Handlungen auf die wirkliche Wirklichkeit und nicht auf ideologische Wahngebilde eingestellt hat. Das Proletariat von Mittel- und Westeuropa hat noch einen

schweren Weg vor sich. Um sich zum Bewußtsein seiner geschichtlichen Berufenheit, zu der Legitimität seine Herrschaft durchzuringen, muß es vorerst den bloß taktischen Charakter von Legalität und Illegalität begreifen lernen und sowohl legalen Kretinismus wie Romantik der Illegalität von sich ablegen.

Juli 1920.

Kritische Bemerkungen über Rosa Luxemburgs »Kritik der russischen Revolution«[1]

Paul Levi hat sich veranlaßt gefühlt, eine, im Breslauer Gefängnis hingeworfene, Bruchstück gebliebene Broschüre der Genossin Rosa Luxemburg herauszugeben. Die Herausgabe ist inmitten der heftigsten Kämpfe gegen die K. P. D. und gegen die iii. Internationale erfolgt; sie ist ebenso eine Etappe dieses Kampfes, wie die »Vorwärts«-Enthüllungen, wie die Broschüre Frieslands, — nur dient sie anderen, tiefer gehenden Zwecken. Nicht das Ansehen der K. P. D., nicht das Vertrauen zu der Politik der iii. Internationale soll diesmal erschüttert werden, sondern die theoretischen Grundlagen der bolschewistischen Organisation und Taktik. Die ehrwürdige Autorität Rosa Luxemburgs soll in den Dienst dieser Sache gestellt werden. Ihr Nachlaß soll die Theorie für die Liquidierung der III. Internationale und ihrer Sektionen liefern. Darum genügt es nicht, darauf hinzuweisen, daß Rosa Luxemburg später ihre Anschauungen geändert hat. Es kommt darauf an: einzusehen, inwiefern sie recht oder unrecht hat. Denn — abstrakt gesprochen — wäre es ja durchaus möglich, daß sie sich in den ersten Monaten der Revolution in falscher Richtung weiterentwickelt hatte; daß der von den Genossen Warski und Zetkin festgestellte Wechsel ihrer Anschauungen eine falsche Tendenz bedeutet. Die Auseinandersetzung muß sich also vorerst — unabhängig von der späteren Stellungnahme Rosa Luxemburgs zu ihren hier niedergelegten Anschauungen — an diese Anschauungen selbst knüpfen. Um so mehr, als einige der hier berührten Gegensätze zwischen Rosa Luxemburg und den Bolschewiki schon in der Juniusbro-schüre und Lenins Kritik über sie, ja bereits in der Kritik, die Rosa Luxemburg über Lenins Buch »Ein Schritt vorwärts, zwei Schritt rückwärts« 1904 in der »Neue Zeit« veröffentlicht hat, zutage getreten sind und teilweise noch in die Abfassung des Spartakus-Programmes hineinspielen.

I.

Es kommt also auf den sachlichen Gehalt der Broschüre an. Jedoch auch hier ist das Prinzip, die Methode, die theoretische Grundlage, die allgemeine Beurteilung des Charakters der Revolution, die die Stellungnahme zu den einzelnen Fragen letzthin bedingt, wichtiger, als die Stellungnahme selbst zu den einzelnen Problemen der russischen Revolution. Diese sind größtenteils von der inzwischen abgelaufenen Zeit erledigt worden. Selbst Levi gibt dies im Bezug auf die Agrarfrage zu. Hier tut also heute bereits keine Polemik mehr not. Es gilt bloß den methodischen Punkt aufzuzeigen, der uns einen Schritt näher zum zentralen Problem dieser Betrachtungen: *zu der falschen Beurteilung des Charakters der proletarischen Revolution führt.* Rosa Luxemburg hebt hervor: »Eine sozialistische Regierung, die zur Macht gelangt ist, muß aber auf jeden Fall eins tun: Maßnahmen ergreifen, die in der Richtung auf jene grundlegenden Voraussetzungen einer späteren sozialistischen Reform der Agrarverhältnisse liegen, sie muß zumindesten alles vermeiden, was ihr den Weg zu jenen Maßnahmen verrammelt« (S. 84). Und sie tadelt Lenin und die Bolschewiki, dies versäumt, ja das Entgegengesetzte getan zu haben. Wenn diese Anschauung isoliert dastehen würde, so könnte man sich

[1] Rosa Luxemburg: Die russische Revolution. Verlag: Gesellschaft und Erziehung. 1922.

darauf berufen, daß die Genossin Rosa Luxemburg — wie fast jeder im Jahre 1918 — über die wirklichen Ereignisse in Rußland unzureichend unterrichtet war. Wenn wir aber diesen Tadel im Gesamtzusammenhang ihrer Darlegungen betrachten, so ersehen wir sofort, daß sie die tatsächliche Macht, die den Bolschewiki für die Form der Regelung der Agrarfrage zu Gebote stand, erheblich überschätzt. Die Agrarrevolution war eine — vom Willen der Bolschewiki, ja vom Willen des Proletariats gänzlich unabhängige — gegebene Tatsache. Die Bauern hätten Grund und Boden auf Grund der elementaren Äußerung ihrer Klasseninteressen unter allen Umständen aufgeteilt. Und diese elementare Bewegung hätte, wenn sie sich ihr widersetzt hätten, die Bolschewiki genauso weggefegt, wie sie die Menschewiki und die S. R. weggefegt hat. Die richtige Fragestellung in der Agrarfrage lautet also nicht, ob die Agrarform der Bolschewiki eine sozialistische, oder wenigstens in der Richtung auf Sozialismus liegende Maßnahme war. Sondern ob in der damaligen Situation, als die aufwärtssteigende Bewegung der Revolution einem Entscheidungspunkt zustrebte, alle elementaren Kräfte der sich auflösenden bürgerlichen Gesellschaft gegen die sich zur Konterrevolution organisierende Bourgeoisie zusammengefaßt werden sollten. (Einerlei ob sie »rein« proletarisch oder kleinbürgerlich waren, einerlei ob sie sich in der Richtung auf Sozialismus bewegt haben.) Denn der elementaren Bauernbewegung gegenüber, die auf Aufteilung von Grund und Boden zustrebte, mußte Stellung genommen werden. Und diese Stellungnahme konnte nur ein klares und eindeutiges Ja oder Nein sein. Man mußte sich entweder an die Spitze dieser Bewegung stellen, oder sie mit Waffengewalt niederschlagen. In welchem Fall man zwangsläufig zum Gefangenen der hier notwendig verbündeten Bourgeoisie geworden wäre, wie dies den Menschewiki und den S. R. tatsächlich passiert ist. An eine allmähliche »Ablenkung« dieser Bewegung in die Richtung auf »Sozialismus« war *in diesem Augenblick* nicht zu denken. Dies konnte und mußte später versucht werden. Inwieweit diese Versuche wirklich gescheitert sind (worüber m. E. die Akten noch lange nicht abgeschlossen sind; es gibt »gescheiterte Versuche«, die in späteren Zusammenhängen dennoch Früchte tragen) und was die Ursachen ihres Scheiterns waren, gehört nicht hierher. Denn hier wird der Entschluß der Bolschewiki *im Moment der Machtergreifung* diskutiert. Und da muß festgestellt werden, daß für die Bolschewiki gar nicht die Wahl zwischen einer Agrarreform, die in der Richtung auf Sozialismus liegt, und einer, die von ihm wegführt, bestand, sondern nur die: *die entfesselten Energien der elementaren Bauernerhebung für die proletarische Revolution zu mobilisieren, oder — sich ihr entgegenwerfend — das Proletariat hoffnungslos zu isolieren, der Konterrevolution zum Siege zu verhelfen.*

Auch Rosa Luxemburg gibt dies unumwunden zu: »Als politische Maßnahme zur Befestigung der proletarisch-sozialistischen Regierung war dies eine vorzügliche Taktik. Sie hatte aber leider sehr ihre zwei Seiten und die Kehrseite bestand darin, daß die unmittelbare Landergreifung durch die Bauern mit sozialistischer Wirtschaft meist gar nichts gemein hat« (82). Wenn sie aber trotzdem gerade an die richtige Einschätzung der *politischen Taktik* der Bolschewiki ihren Tadel gegen ihre *sozialökonomische* Handlungsweise anknüpft, so zeigt sich bereits hier das Wesen ihrer Einschätzung der russischen, der proletarischen Revolution. Die *Überschätzung* ihres rein proletarischen Charakters, also die Überschätzung sowohl der äußeren Macht wie der inneren Klarheit und Reife, die die proletarische Klasse in der ersten Phase der Revolution besitzen kann und tatsächlich besessen hat. Und es zeigt sich zugleich als Kehrseite, die *Unterschätzung* der Bedeutung der nichtproletarischen Elemente in der Revolution. Und zwar die Unterschätzung sowohl der nicht-proletarischen Elemente *außerhalb* der Klasse wie der Macht solcher Ideologien *innerhalb* des Proletariats selbst. Und diese falsche Beurteilung der wahren treibenden Kräfte führt zu dem entscheidendsten Punkt ihrer falschen

Einstellung: *zur Unter Schätzung der\ Rolle der Partei* in der Revolution, zur Unterschätzung des bewußt-politischen Handelns gegenüber dem der Notwendigkeit der ökonomischen Entwicklung elementaren Getriebenseins.

2.

Diese Zuspitzung auf das Prinzipielle wird manchem Leser hier noch übertrieben vorkommen. Um die Einsicht in ihre sachliche Richtigkeit klarer hervortreten zu lassen, müssen wir wieder zu den Einzelfragen der Broschüre zurückkehren. Rosa Luxemburgs Stellungnahme zu der Nationalitätenfrage in der russischen Revolution führt zu den kritischen Auseinandersetzungen der Kriegszeit, zu der Juniusbroschüre und zur Kritik Lenins über sie zurück.

Die These, die Lenin (nicht nur gelegentlich der Juniusbroschüre, wo sie allerdings ihre klarste und prägnanteste Fassung gefunden hat) stets hartnäckig bekämpfte, lautet[2]: »in der Ära dieses entfesselten Imperialismus kann es keine nationale Kriege mehr geben.« Es scheint vielleicht, als ob es sich hier um einen bloß theoretischen Gegensatz handeln würde. Denn über den imperialistischen Charakter des Weltkrieges herrschte ja zwischen Junius und Lenin die vollste Übereinstimmung. Auch darin, daß selbst jene Teilmomente des Krieges, die isoliert betrachtet nationale Kriege wären, wegen ihres Zusammenhanges mit dem imperialistischen Gesamtkomplex durchaus als imperialistische Erscheinungen gewertet werden müssen. (Serbien und das richtige Verhalten der serbischen Genossen.) Sachlich-praktisch tauchen aber hier sogleich Fragen von höchster Bedeutung auf. Erstens ist eine Entwicklung, in der nationale Kriege wieder möglich werden, zwar nicht wahrscheinlich, aber auch nicht ausgeschlossen. Ihr Eintreten hängt von dem Tempo des Überganges aus der Phase der imperialistischen Kriege in die des Bürgerkrieges ab. So daß es falsch ist, den imperialistischen Charakter der Gegenwart bis zum Leugnen der Möglichkeit nationaler Kriege überhaupt zu verallgemeinern, denn dadurch könnte der sozialistische Politiker eventuell in eine Lage geraten, in der er (aus Prinzipientreue) reaktionär handelt. Zweitens müssen die Aufstände der Kolonial- und Halbkolonialvölker notwendig nationale Kriege sein, die die revolutionären Parteien durchaus unterstützen müssen, denen gegenüber eine Gleichgültigkeit direkt konterrevolutionär wäre. (Serratis Haltung in der Kemal-Frage.) Drittens darf nicht vergessen werden, daß nicht nur in den kleinbürgerlichen Schichten (deren Verhalten unter Umständen die Revolution sehr begünstigen kann), sondern auch im Proletariate selbst, besonders im Proletariate j unterdrückter Nationen, nationalistische Ideologien lebendig geblieben sind. Und ihre Empfänglichkeit für den wahren Internationalismus kann nicht durch eine gedanklich-utopische Vorwegnahme des kommenden, des sozialistischen Zu-standes, in dem es keine Nationalitätenfrage mehr geben wird, erweckt werden, sondern nur durch *den praktischen Beweis, daß das siegreiche Proletariat einer unterdrückenden Nation bis in die letzten Konsequenzen, bis zum vollen Selbstbestimmungsrecht »einschließlich der staatlichen Loslösung« mit den unterdrückenden Tendenzen des Imperialismus gebrochen hat.* Allerdings muß dieser Parole beim Proletariat des unterdrückten Volkes die Parole des Zusammengehörens, der Föderation als Ergänzung gegenüberstehen. Aber nur diese beiden Parolen *zusammen* können dem Proletariat, das durch die bloße Tatsache seines Sieges noch nicht sein Vergiftetsein von kapitalistisch-nationalistischen Ideologien verloren hat, über die ideologische Krise des Überganges helfen. Die Politik der Bolschewiki hat sich in dieser

---

[2] Leitsätze über die Aufgaben der internationalen Sozialdemokratie, These 5. Futurus Verlag 105.

Frage, den Mißerfolgen von 1918 zum Trotz, als die richtige erwiesen. Denn auch ohne die Parole des vollen Selbstbestimmungsrechtes hätte Sowjetrußland nach Brest-Litowsk die Randstaaten und die Ukraine verloren. Es hätte aber, ohne diese Politik, weder letztere noch die kaukasischen Republiken usw. wiedergewonnen.

Rosa Luxemburgs Kritik ist hier von der Geschichte selbst widerlegt worden. Und wir hätten uns gar nicht so ausführlich mit dieser Frage beschäftigt, deren Theorie Lenin in seiner Kritik der Juniusbroschüre (»Gegen den Strom«) bereits widerlegt hat, wenn darin nicht dieselbe Auffassung vom Charakter der proletarischen Revolution zutage treten würde, die wir bereits in der Agrarfrage analysiert haben. Rosa Luxemburg übersieht auch hier die vom Schicksal aufgezwungene Wahl zwischen nicht »rein« sozialistischen Notwendigkeiten, vor die die proletarische Revolution zu Beginn gestellt wird. Sie übersieht die Notwendigkeit für die revolutionäre Partei des Proletariats, alle (im gegebenen Augenblick) revolutionären Kräfte zu mobilisieren und so die Front der Revolution (für den Augenblick, in dem sich die Kräfte messen) klar und möglichst mächtig gegen die Konterrevolution aufzustellen. Sie stellt den Forderungen des Tages stets Prinzipien kommender Stadien der Revolution gegenüber. Die Einstellung bildet die Grundläge zu den letzthin entscheidenden Ausführungen dieser Broschüre: über Gewalt und Demokratie, über Sowjetsystem und Partei. Es kommt also darauf an, diese Anschauungen in ihrem richtigen Wesen zu erkennen.

3.

Rosa Luxemburg schließt sich in dieser Schrift denjenigen an, die die Auseinandertreibung der Konstituante, die Aufrichtung des Rätesystems, die Entrechtung der Bourgeoisie, den Mangel an »Freiheit«, die Anwendung des Terrors usw. aufs entschiedenste mißbilligen. Wir stehen damit vor der Aufgabe, aufzuzeigen: welche grundlegenden theoretischen Einstellungen Rosa Luxemburg — die stets die unübertroffene Verkünderin, die unvergeßliche Lehrerin und Führerin des revolutionären Marxismus gewesen ist — in einen so schroffen Gegensatz zur revolutionären Politik der Bolschewiki gebracht haben. Ich habe die wichtigsten Momente in der Beurteilung der Lage bereits angedeutet. Es gilt jetzt einen weiteren Schritt in die Schrift Rosa Luxemburgs zu tun, um den Punkt erkennen zu können, von wo aus diese Anschauungen konsequent folgen.

Es ist die Überschätzung *des organischen Charakters* der geschichtlichen Entwicklung. Rosa Luxemburg hat — Bernstein gegenüber — treffend die Hinfälligkeit eines friedlichen »Hineinwachsens« in den Sozialismus dargelegt. Sie wies überzeugend den dialektischen Gang der Entwicklung, die stetige Steigerung der inneren Widersprüche des kapitalistischen Systems nach; und zwar nicht nur rein ökonomisch, sondern auch für die Beziehung von Ökonomie und Politik. So wird an einer Stelle klar formuliert[3]: »Die Produktionsverhältnisse der kapitalistischen Gesellschaft nähern sich der sozialistischen immer mehr, ihre politischen und rechtlichen Verhältnisse dagegen errichten zwischen der kapitalistischen und der sozialistischen Gesellschaft eine immer höhere Wand.« Damit ist die Notwendigkeit einer gewaltsamen, einer revolutionären Änderung aus den Entwicklungstendenzen der Gesellschaft nachgewiesen. Allerdings liegen bereits hier Keime einer Anschauung verborgen, als ob die Revolution nur die »politischen« Hindernisse aus dem Wege der ökonomischen Entwicklung wegräumen müßte. Nur werden hier die dialektischen Widersprüche der kapitalistischen Produktion so stark

[3] Soziale Reform oder Revolution? Vulkan-Verlag 21.

beleuchtet, daß es — in diesem Zusammenhang — schwer möglich ist, zu solchen Schlüssen zu gelangen. Rosa Luxemburg bestreitet auch in bezug auf die russische Revolution nicht die Notwendigkeit der Gewalt überhaupt. »Der Sozialismus hat« — sagt sie — »zur Voraussetzung eine Reihe von Gewaltmaßnahmen — gegen Eigentum usw.« (S. 110), wie ja auch später im Spartakus-Programm anerkannt wird: »Der Gewalt der bürgerlichen Gegenrevolution muß die revolutionäre Gewalt des Proletariats entgegengestellt werden[4].«

Jedoch diese Anerkennung der Rolle der Gewalt bezieht sich nur auf das *Negative,* auf das Hinwegräumen der Hindernisse, keineswegs aber auf den sozialen Aufbau selbst. Dieser läßt sich nicht »oktroyieren, durch Ukase einführen«. »Das Sozialistische Gesellschaftssystem«, sagt Rosa Luxemburg, »soll und kann nur ein geschichtliches Produkt sein, geboren aus der eigenen Schule der Erfahrung, die genau, wie die organische Natur, deren Teil sie letzten Endes ist, die schöne Gepflogenheit hat, zusammen mit einem wirklichen gesellschaftlichen Bedürfnis stets auch die Mittel zu seiner Befriedigung, mit der Aufgabe zugleich die Lösung hervorzubringen.«

Ich will hier nicht bei dem merkwürdig undialektischen Charakter dieses Gedankenganges des sonst so großen Dialektikers Rosa Luxemburg lange verweilen. Nur beiläufig sei bemerkt, daß ein starres Gegenüberstellen, ein mechanisches Trennen des »Positiven« und des »Negativen«, des »Niederreißens« und des »Aufbaues« dem Tatbestand der Revolution direkt widerspricht. Denn bei den revolutionären Maßnahmen des Proletarierstaates besonders unmittelbar nach der Machtergreifung läßt sich das »Positive« vom »Negativen« nicht einmal begrifflich, geschweige denn in der Praxis unterscheiden. Der Kampf gegen die Bourgeoisie, das Entreißen der Machtmittel des wirtschaftlichen Klassenkampfes aus ihren Händen fällt — besonders zu Beginn der Revolution — mit den ersten Schritten zur Organisation der Wirtschaft zusammen. Daß diese ersten Versuche später weitgehend korrigiert werden müssen, ist selbstverständlich. Immerhin werden auch die späteren Organisationsformen, solange der Klassenkampf dauert — also recht lange —, diesen »negativen« Kampfcharakter, diese Tendenz auf Niederreißen und Niederhalten bewahren. Mögen die Wirtschaftsformen der späteren siegreichen proletarischen Revolutionen in Europa von der russischen noch so verschieden sein, so scheint es doch sehr unwahrscheinlich, daß die Etappe »Kriegs-Kommunismus« (auf die sich Rosa Luxemburgs Kritik bezieht) vollständig und in jeder Hinsicht zu übergehen sein wird.

Noch wichtiger jedoch als diese historische Seite der eben zitierten Stelle ist die sich in ihr offenbarende Methode. Es kommt hier nämlich eine Tendenz, die man vielleicht am klarsten mit dem Wort: *das ideologische Hineinwachsen in den Sozialismus* bezeichnen könnte, zutage. Ich weiß: Rosa Luxemburg war eine der ersten, die auf das Gegenteil, auf den krisenhaften, an Rückfällen reichen Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus aufmerksam gemacht haben[5]. Auch in dieser Schrift fehlt es nicht an ähnlichen Stellen. Wenn ich dennoch von einer solchen Tendenz spreche, so meine ich es selbstredend keineswegs im Sinne irgendeines Opportunismus; als ob Rosa Luxemburg sich die Revolution so vorgestellt hätte, daß die ökonomische Entwicklung das Proletariat so weit bringt, bis es in hinreichender ideologischer Reife bloß die Früchte vom Baum dieser Entwicklung zu pflücken braucht und die Gewalt tatsächlich nur zum Wegräumen der »politischen« Hindernisse anwendet. Rosa Luxemburg war sich über die notwendigen Rückfälle, Korrekturen, Fehler der Revolutions-Perioden völlig im klaren. Ihre Tendenz zur Überschätzung des organischen Elements in der Entwicklung zeigt sich bloß in der —

[4] Bericht über den Gründungsparteitag der K. P. D. 53.

[5] Soziale Reform oder Revolution? 47.

dogmatischen — Überzeugung, daß »zusammen mit einem wirklichen gesellschaftlichen Bedürfnis stets auch die Mittel zu seiner Befriedigung, mit der Aufgabe zugleich die Lösung« hervorgebracht wird.

Diese *Überschätzung der spontanen, der elementaren Kräfte der Revolution,* speziell in ihrer geschichtlich zur Führung berufenen Klasse, bestimmt ihre Stellungnahme zur Konstituante. Sie wirft Lenin und Trotzky eine »schematische, steife Auffassung« vor (100/101), weil sie aus der Zusammenstellung der Konstituante auf ihre Untauglichkeit als Organ der proletarischen Revolution geschlossen haben. Sie ruft aus: »Wie sehr widerspricht dem alle geschichtliche Erfahrung! Diese zeigt uns umgekehrt, daß das lebendige Fluidum der Volksstimmung beständig die Vertretungskörperschaften umspült, in sie eindringt, sie lenkt« (101). Und tatsächlich beruft sie sich an einer früheren Stelle (78-79) auf die Erfahrungen der englischen und französischen Revolutionen in bezug auf Wandlungen der parlamentarischen Körperschaften. Die Feststellung der Tatsache ist vollkommen richtig. Nur betont Rosa Luxemburg nicht genügend scharf, daß diese »Wandlungen« ihrem Wesen nach — der Auseinanderjagung der Konstituante verteufelt ähnlich waren. Die revolutionären Organisationen der damals am schärfsten vorwärts treibenden Elemente der Revolution (die »Soldatenräte« der englischen Armee, die Pariser Sektionen usw.) haben nämlich *stets die hemmenden Elemente aus den parlamentarischen Körperschaften gewaltsam entfernt* und diese so dem Stand der Revolution gemäß umgestaltet. Solche Umgestaltungen konnten *in einer bürgerlichen Revolution* zumeist nur Verschiebungen *innerhalb* des Kampforganes der bürgerlichen Klasse, des Parlamentes sein. Wobei jedoch sehr bemerkenswert ist, welche gewaltige Steigerung dieses Einwirken außerparlamentarischer (halbproletarischer) Elemente in der großen Französischen Revolution im Vergleich zur englischen erfährt. Die russische Revolution 1917 bringt — über die Etappen 1871 und 1905 — *das Umschlagen dieser quantitativen Steigerungen ins Qualitative.* Die Sowjets, die Organisationen der am bewußtesten vorwärts treibenden Elemente der Revolution, haben sich diesmal nicht mehr damit begnügt, die Konstituante von allen anderen Parteien außer den Bolschewiki und linken S. R. zu »reinigen« (wogegen Rosa Luxemburg auf Grund ihrer eigenen Analysen nichts einwenden dürfte), sondern haben sich selbst an ihre Stelle gesetzt. Aus den proletarischen (und halbproletarischen) Organen zur Kontrolle und Weitertreibung der bürgerlichen Revolution sind regierende Kampforganisationen des siegreichen Proletariats geworden.

4.

Diesen »Sprung« weigert sich nun Rosa Luxemburg aufs entschiedenste mitzumachen. Und zwar nicht bloß darum, weil sie den abrupten, gewaltsamen, »unorganischen« Charakter jener früheren Umwandlungen parlamentarischer Körperschaften sehr unterschätzt, sondern *weil sie die Sowjetform als regierende Kampfform der Übergangszeit, als Kampfform zum Erkämpfen und Erzwingen der Voraussetzungen des Sozialismus nicht anerkennt.* Sie erblickt vielmehr in den Sowjets den »Überbau« jener Epoche der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung, in der die Umwandlung im Sinne des Sozialismus bereits größtenteils vollzogen ist. »Das ist eine Ungereimtheit, die das Wahlrecht als ein utopisches, von der sozialen Wirklichkeit losgelöstes Phantasieprodukt qualifiziert. Und gerade deshalb ist es kein ernsthaftes Werkzeug der proletarischen Diktatur. Ein Anachronismus, eine Vorwegnahme der rechtlichen Lage, die auf einer schon fertigen sozialistischen Wirtschaftsbasis am Platz ist, nicht in der Übergangsperiode der proletarischen Diktatur« (106).

Hier berührt Rosa Luxemburg mit der ihr auch bei» irriger Anschauung stets eigenen unerschrockenen Folgerichtigkeit des Denkens eine der wichtigsten Fragen der theoretischen Beurteilung der Übergangszeit. Es handelt sich um die Rolle, die dem Staate (den Sowjets, als Staatsform des siegreichen Proletariats) in der ökonomisch-sozialen Umgestaltung der Gesellschaft zukommt. Ob es sich hier nur darum handelt, daß ein von den — jenseits des Bewußtseins wirkenden, oder sich höchstens in einem »falschen« Bewußtsein spiegelnden — ökonomischen treibenden Kräften hervorgebrachter Zustand der Gesellschaft vom proletarischen Staate, seinem Rechte usw. *nachträglich* sanktioniert und beschützt wird, oder ob auf den Wirtschaftsaufbau der Übergangszeit diesen Organisationsformen des Proletariats eine *bewußt bestimmende* Funktion zukommt? Wohl bleibt der Satz von Marx aus der »Kritik des Gothaer Programmes«, daß »das Recht nie höher sein kann als die ökonomische Gestaltung der Gesellschaft« in unbeschränkter Geltung. Daraus folgt aber noch nicht, daß *die soziale Funktion des proletarischen Staates,* mithin seine Stellung im Gesamtsystem der proletarischen Gesellschaft, *dieselbe sei, wie die des bürgerlichen Staates in der bürgerlichen Gesellschaft.* Engels[6] bestimmt letztere in einem Brief an Konrad Schmidt in einer — wesentlich — negativen Weise. Der Staat kann eine vorhandene ökonomische Entwicklung fördern, er kann ihr entgegenwirken, oder ihr »bestimmte Richtungen abschneiden und andere vorschreiben.« »Es ist aber klar« — fügt er hinzu — »daß die politische Macht in den Fällen % und 3 der ökonomischen Entwicklung großen Schaden tun und Kraft- und Stoffvergeudung in Massen erzeugen kann.« Es fragt sich also: ist die ökonomische und soziale Funktion des proletarischen Staates dieselbe wie die des bürgerlichen Staates? Kann er also nur — günstigsten Falles — eine von ihm unabhängige (d. h. *ihm gegenüber vollständig primäre)* ökonomische Entwicklung beschleunigen oder hemmen? Es ist klar, daß die Antwort auf den Einwand Rosa Luxemburgs gegen die Bolschewiki von der Beantwortung dieser Frage abhängt. Wird sie bejaht — so hat Rosa Luxemburg recht: der proletarische Staat (das Sowjetsystem) kann nur als ideologischer »Überbau« *nach und infolge der bereits erfolgten* ökonomisch-sozialen Umwälzung entstehen.

Ganz anders steht jedoch die Sachlage, wenn wir die Funktion des proletarischen Staates in der Niederlegung der Grundlagen zur sozialistischen, also bewußten Organisation der Wirtschaft erblicken. Nicht als ob irgend jemand (am allerwenigsten die K.P.R.) glauben würde, man könne nun den Sozialismus einfach »dekretieren«. Die Grundlagen der kapitalistischen Produktionsweise und mit ihnen ihre sich zwangsläufig durchsetzende »naturgesetzliche Notwendigkeit« sind durch die Tatsache der Machtergreifung des Proletariats, ja auch durch das institutionelle Durchsetzen einer noch so weitgehenden Sozialisierung der Produktionsmittel keinesfalls aus der Welt geschaffen. Ihre Entfernung, ihre Ersetzung durch die bewußt-organisierte sozialistische Wirtschaftsweise muß aber nicht bloß als ein langwieriger Prozeß aufgefaßt werden, sondern vielmehr als ein bewußt geführter, zäher Kampf. Schritt für Schritt muß der Boden dieser »Notwendigkeit« gegenüber *erkämpft* werden. Jede Überschätzung der Reife der Verhältnisse, der Macht des Proletariats, jede Unterschätzung der Gewalt der gegenüberstehenden Kräfte rächt sich bitter in der Form von Krisen, Rückfällen, von Wirtschaftsentwicklungen, die zwangsläufig hinter den Ausgangspunkt zurückführen. Es wäre aber ebenso ein Irrtum aus der Einsicht, daß der Macht des Proletariats, der Möglichkeit der bewußten Regelung der Wirtschaftsordnung bestimmte, oft sehr enge Grenzen gezogen sind, darauf zu schließen, daß die »Ökonomik« des Sozialismus sich gewissermaßen von selbst, also — wie im Kapitalismus — durch die »blinde

[6] Dokumente des Sozialismus ii, 67-68

Gesetzlichkeit« ihrer treibenden Kräfte durchsetzen wird. »Engels meint durchaus nicht« — sagt Lenin[7] — bei der Auslegung seines Briefes an Kautsky vom 12. September 1891, »daß das ›ökonomische‹ von selbst unmittelbar alle Schwierigkeiten aus dem Wege räumen würde … Die Anpassung der Politik an die Ökonomik wird unausbleiblich eintreten, aber nicht auf einmal, und auch nicht einfach, nicht glatt und nicht unmittelbar.« Die bewußte, die organisierte Regelung der Wirtschaftsordnung kann nur bewußt durchgesetzt werden, und das Organ ihrer Durchsetzung ist eben der proletarische Staat, das Sowjetsystem. Die Sowjets sind also in der Tat »eine Vorwegnahme der rechtlichen Lage« einer späteren Phase der Klassenschichtung, sie bedeuten aber dennoch keine leer in der Luft hängende Utopie, sondern im Gegenteil *das einzige Mittel, das geeignet ist, diese vorweggenommene Lage jemals wirklich ins Leben zu rufen.* Denn »von selbst«, von der Naturgesetzlichkeit der ökonomischen Entwicklung getrieben, würde der Sozialismus niemals zustande kommen. Die Naturgesetzlichkeit des Kapitalismus führt zwar zwangsläufig in seine letzte Krise hinein, am Ende *seines* Weges würde aber die Vernichtung aller Zivilisation, eine neue Barbarei stehen.

Dies ist gerade der tiefste Unterschied zwischen bürgerlichen und proletarischen Revolutionen. Das glänzend vorwärtsstürmende Wesen der bürgerlichen Revolutionen beruht sozial darauf, daß sie in einer Gesellschaft, deren feudal-absolutistische Struktur *von dem sich bereits kräftig entwickelten Kapitalismus zutiefst unterwühlt ist, politisch, staatlich, rechtlich usw. die Konsequenzen einer sich weitgehendst bereits vollzogenen ökonomisch-sozialen Entwicklung ziehen.* Das wirklich revolutionäre Element ist aber die ökonomische Umwandlung der feudalen Produktionsordnung in eine kapitalistische, so daß es theoretisch durchaus denkbar wäre, daß *diese* Entwicklung sich *ohne bürgerliche Revolution,* ohne politische Umwandlung Seitens der revolutionären Bourgeoisie vollzieht, und was vom feudal-absolutistischen Überbau durch »Revolutionen von oben« nicht beseitigt worden ist, im Zeitalter des bereits voll entwickelten Kapitalismus »von selbst« zusammenbricht. (Die deutsche Entwicklung entspricht teilweise diesem Schema.)

Allerdings: auch eine proletarische Revolution wäre undenkbar, wenn ihre ökonomischen Voraussetzungen und Vorbedingungen nicht bereits im Schöße der kapitalistischen Gesellschaft von der Entwicklung der kapitalistischen Produktion produziert worden wären. Der ungeheure Unterschied zwischen tjeiden Entwicklungstypen liegt aber darin, *daß der Kapitalismus sich als Wirtschaftsweise bereits innerhalb des Feudalismus diesen zersetzend entwickelt hat.* Während es eine phantastische Utopie wäre, sich vorzustellen, daß innerhalb des Kapitalismus etwas anderes in der Richtung auf den Sozialismus entstehen könne, als einerseits *die objektiv-ökonomischen Voraussetzungen seiner Möglichkeit,* die aber erst nach dem Sturz, infolge des Sturzes des Kapitalismus zu wirklichen Elementen der sozialistischen Produktionsweise *umgewandelt* werden können, andererseits die Entwicklung des Proletariats als Klasse. Man denke an die Entwicklung, die die Manufaktur und das kapitalistische Pächtersystem noch während des Bestehens der feudalen Gesellschaftsordnung durchgemacht haben. Für diese war in der Tat nur ein Wegräumen der rechtlichen Schranken aus dem Weg ihrer freien Entwicklung vonnöten. Dagegen bildet die Konzentration des Kapitals in Kartelle, Trusts usw. zwar eine unumgängliche Voraussetzung der Umwandlung der kapitalistischen Produktionsweise in eine sozialistische. Aber selbst die höchstentfaltete kapitalistische Konzentration wird von einer sozialistischen Organisation auch ökonomisch qualitativ verschieden bleiben und weder »von selbst« in sie umschlagen, noch sich »rechtlich«, im Rahmen der

---

[7] Lenin-Sinowjew: Gegen den Strom. 409.

kapitalistischen Gesellschaft in sie umwandeln lassen. Das tragikomische Scheitern aller »Sozialisierungsversuche« in Deutschland und Österreich ist für das Letztere ein wohl hinreichend klarer Beweis.

Daß nach dem Sturze des Kapitalismus *ein langwieriger und schmerzlicher Prozeß* in dieser Richtung einsetzt, widerspricht diesem Gegensatze nicht. Im Gegenteil. Es wäre eine völlig undialektische, unhistorische Den-kungsweise, die aus der Feststellung, daß der Sozialismus nur als *bewußte Umwandlung der ganzen Gesellschaft* verwirklicht werden kann, zu der Forderung käme, diese müsse auf einen Schlag und nicht prozeßartig geschehen. Dieser Prozeß ist aber von der Umwandlung der feudalen Gesellschaft in die bürgerliche *qualitativ* verschieden. Und eben diese qualitative Verschiedenheit drückt sich in der qualitativ verschiedenen Funktion, die dem Staate, der deshalb, wie Engels sagt, »schon kein Staat im eigentlichen Sinne mehr ist«, in der Revolution zukommt; in der qualitativ verschiedenen Beziehung der Politik zur Ökonomie am klarsten aus. Schon die Bewußtheit über den Staat in der proletarischen Revolution im Gegensatz zu seiner ideologischen Verkleidung in bürgerlichen Revolutionen, die *vorausschauende* und umwälzende Bewußtheit des Proletariats im Gegensatz zur notwendigen post festum Erkenntnis der Bourgeoisie weisen auf diesen Gegensatz grell hin. Dies verkennt Rosa Luxemburg in ihrer Kritik der Ersetzung der Konstituante durch die Sowjets: *sie stellt sich die proletarische Revolution unter Strukturformen der bürgerlichen Revolutionen vor.*

5.

Dieses scharfe Gegenüberstehen von »organischer« und dialektisch-revolutionärer Beurteilung der Lage kann uns noch tiefer in die Gedankengänge Rosa Luxemburgs führen: zum Problem der Rolle der Partei in der Revolution. Und damit zur Stellungnahme zur bolschewistischen Parteikonzeption und zu ihren taktischen und organisatorischen Folgen.

Der Gegensatz Lenin-Luxemburg reicht ziemlich weit in die Vergangenheit zurück. Bekanntlich hat Rosa Luxemburg zur Zeit des ersten Organisationsstreites zwischen Menschewiki und Bolschewiki gegen die letzteren Stellung genommen. Ihr Gegensatz zu ihnen war kein politisch-taktischer, sondern ein rein organisatorischer. In fast allen Fragen der Taktik (Massenstreik, Beurteilung der Revolution von 1905, Imperialismus, Kampf gegen den kommenden Weltkrieg usw.) gingen Rosa Luxemburg und die Bolschewiki immer gemeinsame Wege. So war sie in Stuttgart gerade in der Frage der entscheidenden Kriegsresolution Vertreterin der Bolschewiki. Dennoch ist dieser Gegensatz viel weniger episodisch, als es nach so vielen politischtaktischen Übereinstimmungen den Anschein hätte; wenn es auch andererseits nicht angeht, von hier aus auf eine strikte Scheidung der Wege zu schließen. Der Gegensatz zwischen Lenin und Rosa Luxemburg bestand also darin: ob der Kampf gegen den Opportunismus, worin sie politisch und prinzipiell einig waren, ein *geistiger* Kampf *innerhalb* der revolutionären Partei des Proletariats sei, oder ob dieser Kampf sich auf dem Felde der *Organisation* zu entscheiden habe? Rosa Luxemburg bekämpft letztere Auffassung. Erstens, weil sie in der zentralen Rolle, die die Bolschewiki den Organisationsfragen als Garantien des revolutionären Geistes in der Arbeiterbewegung zuschreiben, eine Übertreibung erblickt. Sie ist im Gegenteil der Ansicht, daß das wirklich revolutionäre Prinzip ausschließlich in der elementaren Spontaneität der Masse zu suchen sei. Die zentralen Parteiorganisationen

haben ihr gegenüber stets eine konservative, hemmende Funktion. Sie glaubt[8], daß bei einer wirklich durchgeführten Zentralisation die »Entzweiung zwischen der stürmenden Masse und der zaudernden Sozialdemokratie« sich nur steigern würde. Zweitens betrachtet sie die Organisationsform selbst als etwas Gewachsenes, nicht als »Gemachtes«. »In der sozialdemokratischen Bewegung ist auch die Organisation… ein historisches Produkt des Klassenkampfes, in das die Sozialdemokratie *nur das* politische Bewußtsein hineinträgt[9].« Und diese Auffassung wird wieder *von ihrer Gesamtauffassung über den voraussichtlichen Ablauf der revolutionären Bewegung* getragen, deren praktische Konsequenzen wir bereits in der Kritik der bolschewistischen Agrarreform und der Parole vom Selbstbestimmungsrecht begegnet sind. Sie sagt[10]: »Der Satz, daß die Sozialdemokratie eine Klassenvertreterin des Proletariats, doch gleichzeitig die Vertreterin der gesamten Fortschrittsinteressen der Gesellschaft und aller unterdrückten Opfer der bürgerlichen Gesellschaftsordnung ist, ist nicht bloß in dem Sinne zu deuten, daß in dem Programm der Sozialdemokratie ideell alle diese Interessen zusammengefaßt sind. Dieser Satz wird zur Wahrheit in Gestalt des geschichtlichen Entwicklungsprozesses, kraft dessen die Sozialdemokratie auch als *politische Partei* nach und nach zur Zufluchtsstätte der verschiedensten unzufriedenen Elemente, daß sie wirklich zur Partei des Volkes gegen eine winzige Minderheit der herrschenden Bourgeoisie wird.« Daraus ist ersichtlich, daß nach Rosa Luxemburgs Anschauung die Fronten der Revolution und der Konterrevolution allmählich (noch vor dem Aktuellwerden der Revolution selbst) »organisch« entstehen und daß *die Partei der organisatorische Vereinigungspunkt aller vom Lauf der Entwicklung gegen die Bourgeoisie in Bewegung gebrachten Schichten wird.* Es kommt nur darauf an, daß hierbei der Klassenkampfgedanke nicht verwässert, nicht verkleinbürgerlicht werde. Hierbei kann die organisatorische Zentralisation helfen und soll es auch tun. Jedoch nur in dem Sinne, daß sie »bloß ein äußerliches Machtmittel zur Ausübung des maßgebenden Einflusses der tatsächlich vorhandenen revolutionären proletarischen Mehrheit der Partei sei[11]«.

Rosa Luxemburg geht also einerseits davon aus, daß die Arbeiterklasse geschlossen, einheitlich-revolutionär in die Revolution eintreten wird, ohne von den demokratischen Illusionen der bürgerlichen Gesellschaft vergiftet und auf Irrwege geführt zu sein[12], andererseits scheint sie anzunehmen, daß jene kleinbürgerlichen ! Schichten der bürgerlichen Gesellschaft, die von der revolutionären Zuspitzung der Wirtschaftslage in ihrem sozialen Dasein tödlich bedroht sind, sich auch parteimäßig, auch organisatorisch mit dem kämpfenden Proletariat vereinigen werden. Ist diese Annahme richtig, so folgt daraus einleuchtender Weise die Ablehnung der bolschewistischen Konzeption der Partei, deren politische Grundlage gerade die Erkenntnis ist, daß das Proletariat die Revolution zwar *im Bündnis,* aber nicht in organisatorischer Einheit mit den anderen gegen die Bourgeoisie ankämpfenden Schichten führen muß und daß es dabei notwendigerweise *in Gegensatz zu gewissen proletarischen Schichten,* die an der Seite der Bourgeoisie gegen das revolutionäre Proletariat kämpfen, gerät. Es darf ja nicht vergessen werden, daß die Ursache des ersten Bruches mit den Menschewiki nicht nur die Frage des Organisationsstatutes war, sondern auch das Problem des Bündnisses mit der »fortschrittlichen« Bourgeoisie (was praktisch u. a. auch die Preisgabe der revolutionären

---

[8] Neue Zeit XXII, 2. Band 491.

[9] Ebd. 486. (Von mir gesperrt.)

[10] Ebd. 533/4

[11] E.bd. 534.

[12] Massenstreik. Zweite Auflage 51.

Bauernbewegung bedeutet hat), das Problem der Koalition mit ihr zur Druchführung und Sicherung der bürgerlichen Revolution.

Hier wird es klar, warum Rosa Luxemburg, obwohl sie in allen politischtaktischen Fragen mit den Bolschewiki gegen ihre opportunistischen Gegner ging, obwohl sie stets nicht nur der eindringlichste und eifrigste, sondern auch der tiefste und radikalste Entlarver eines jeden Opportunismus gewesen ist, in der *Beurteilung der Gefahr des Opportunismus und demzufolge in der Methode seiner Bekämpfung andere Wege gehen mußte.* Denn wird der Kampf gegen den Opportunismus ausschließlich als geistiger Kampf *innerhalb* der Partei aufgefaßt, so muß er selbstredend so geführt werden, daß dabei das ganze Gewicht auf die Überzeugung der Anhänger der Opportunisten, auf die Erlangung einer Majorität *innerhalb* der Partei fällt. Es ist natürlich, daß auf diese Weise der Kampf gegen den Opportunismus *in eine Reihe isolierter Einzelkämpfe* zerfällt, wobei der Verbündete von gestern der Gegner von heute sein kann und umgekehrt. Ein Kampf *gegen den Opportunismus als Richtung* kann sich dabei nicht herauskristallisieren: das Terrain der »geistigen Kämpfe« ändert sich von Frage zu Frage und mit ihm ändert sich die Zusammenstellung der kämpfenden Gruppen. (Kautsky im Kampfe gegen Bernstein und in der Massenstreikdebatte; Pannekoek in dieser und im Streit um die Akkumulationsfrage; das Verhalten von Lensch in dieser Frage und im Kriege usw.) Dieser unorganisierte Verlauf vermochte freilich die Entstehung der Rechten, des Zentrums und der Linken auch in den außerrussischen Parteien nicht vollständig zu verhindern. Aber der bloß gelegentliche Charakter dieser Zusammenschlüsse verhinderte das geistig und organisatorisch (also parteimäßig) klare Herausarbeiten dieser Gegensätze und mußte deshalb notwendig zu ganz falschen Gruppierungen führen, die, wenn sie sich einmal organisatorisch doch gefestigt haben, zu wichtigen Hindernissen der Klärung innerhalb der Arbeiterklasse geworden sind. (Ströbel in der Gruppe »Internationale«; der »Pazifismus« als Moment der Trennung von der Rechten; Bernstein in der U. S. P.; Serrati in Zimmerwald; Klara Zetkin an der Internationalen Frauenkonferenz.) Diese Gefahren wurden noch dadurch gesteigert, daß — da in Mittel — und Westeuropa der Parteiapparat zumeist in den Händen der Rechten oder des Zentrums war — der nicht organisierte, bloß geistige Kampf gegen den Opportunismus sehr leicht und oft zu einem Kampf gegen die Parteiform überhaupt geworden ist. (Pannekoek, Rühle usw.)

Diese Gefahren waren freilich zur Zeit und unmittelbar nach der ersten Debatte Lenin-Luxemburg nicht klar sichtbar, wenigstens für diejenigen nicht, die nicht in der Lage waren, die Erfahrung der ersten russischen Revolution Kritisch zu verwerten. Daß aber Rosa Luxemburg, obwohl sie zu den besten Kennern gerade der russischen Verhältnisse gehört hat, hier im wesentlichen den Standpunkt der außerrussischen Linken einnahm, die sich hauptsächlich aus jener radikalen Schicht der Arbeiterbewegung, welche über keine praktische revolutionäre Erfahrung verfügte, rekrutiert hat, kann nur aus ihrer *»organischen« Gesamtanschauung* begriffen werden. Es wird nach den bisherigen Ausführungen einleuchtend sein, warum sie in ihrer — sonst meisterhaften — Analyse der Massenstreikbewegungen der ersten russischen Revolution von der Rolle der Menschewiki in den politischen Bewegungen dieser Jahre überhaupt nicht spricht. Dabei hat sie die politischtaktischen Gefahren eines jeden opportunistischen Verhaltens stets klar übersehen und heftig bekämpft. Aber sie war der Ansicht, daß solche Schwankungen nach rechts von der »organischen« Entwicklung der Arbeiterbewegung — gewissermaßen spontan — erledigt werden müssen und auch erledigt werden. Darum schließt sie ihren Kampfartikel gegen Lenin mit den Worten[1]: »Und schließlich sagen wir doch unter uns offen heraus: Fehltritte, die eine wirkliche revolutionäre

Arbeiterbewegung begeht, sind geschichtlich unermeßlich fruchtbarer und wertvoller als die Unfehlbarkeit des allerbesten ›Zentralkomitees‹.«

6.

Mit dem Ausbruch des Weltkrieges, mit der Aktualität der Bürgerkriege ist diese damals »theoretische« Frage zu einer brennend-praktischen Frage geworden. *Das Problem der Organisation schlug in ein taktisch-politisches Problem um.* Das Problem des Menschewismus ist zur Schicksalsfrage der proletarischen Revolution geworden. Der widerstandslose Sieg der imperialistischen Bourgeoisie über die gesamte ii. Internationale in den Mobilisierungstagen von 1914 und die Möglichkeit, diesen ihren Sieg während des Weltkrieges auszubauen und zu befestigen, konnten unmöglich als »Unglück« oder als bloße Folge von »Verrat« usw. aufgefaßt und gewertet werden. Wenn die revolutionäre Arbeiterbewegung sich von dieser Niederlage erholen, ja sie zur Grundlegung kommender siegreicher Kämpfe benutzen wollte, *so war es unumgänglich notwendig, dieses Versagen, diesen »Verrat« im Zusammenhang der Geschichte der Arbeiterbewegung zu begreifen: den Sozialchauvinismus, den Pazifismus usw. als konsequente Weiterbildung des Opportunismus als Richtung erkenntlich zu machen.*

Diese Erkenntnis ist eine der unverlierbaren Haupterrungenschaften der Tätigkeit Lenins während des Weltkrieges. Und seine Kritik der Junius-broschüre setzt gerade an diesem Punkte ein; an dem Mangel einer Auseinandersetzung mit dem Opportunismus als Richtung. Freilich war die Ju-niusbroschüre und vor ihr die »Internationale« auch voll von *theoretisch richtiger Polemik* gegen die verräterische Rechte und das schwankende Zentrum der deutschen Arbeiterbewegung. Aber diese Polemik blieb theoretisch-propagandistisch und nicht organisatorisch, weil sie noch immer von dem Glauben beseelt war: es handle sich bloß um »Meinungsverschiedenheiten« *innerhalb* der revolutionären Partei des Proletariats. Die organisatorische Forderung der der Juniusbroschüre angelegten Leitsätze ist zwar die Gründung einer neuen Internationale (Thesen 10-12). Diese Forderung hängt aber demzufolge in der Luft: es fehlen die geistigen und darum organisatorischen Wege zu ihrer Verwirklichung.

Hier schlägt das Organisationsproblem in ein politisches Problem für das ganze revolutionäre Proletariat um. Das Versagen aller Arbeiterparteien dem Weltkrieg gegenüber muß als weltgeschichtliche Tatsache, also als notwendige Folge der bisherigen Geschichte der Arbeiterbewegung begriffen werden. Die Tatsache, daß fast ausnahmslos eine einflußreiche Führerschicht der Arbeiterparteien sich offen an die Seite der Bourgeoisie stellt, ein anderer Teil in heimlichem, uneingestandenem Bündnisse zu ihr steht — *und daß es beiden geistig und organisatorisch möglich ist, die entscheidenden Schichten des Proletariats auch hierbei unter ihrer Führung zu behalten, muß zum Ausgangspunkt der Bewertung der Lage und der Aufgabe der revolutionären Arbeiterpartei gemacht werden.* Es muß klar erkannt werden, daß bei den sich allmählich bildenden zwei Fronten des Bürgerkrieges das Proletariat vorerst gespalten und innerlich entzweit in den Kampf ziehen wird. Diese Entzweiung kann nicht durch Diskussionen aus der Welt geschaffen werden. Es ist eine eitle Hoffnung, darauf zu bauen, daß allmählich auch diese Führerschichten von der Richtigkeit der revolutionären Anschauungen »überzeugt« werden können; daß also die Arbeiterbewegung ihre — revolutionäre — Einheit »organisch«, von »innen« heraus wird herstellen können. Es entsteht das Problem: wie kann jene große Masse des Proletariats — die *instinktiv* revolutionär, jedoch noch *nicht zum klaren Bewußtsein* gelangt ist — dieser Führung entrissen werden. Und es ist klar, daß gerade der »organisch«-theoretische Charakter der

Auseinandersetzung es den Menschewiki am längsten gestattet und am bequemsten macht, die Tatsache, daß sie in entscheidender Stunde an der Seite der Bourgeoisie stehen, vor dem Proletariate zu. verschleiern. Bevor jener Teil des Proletariats, der sich spontan gegen dieses Verhalten seiner Führer auflehnt und sich nach revolutionärer Führung sehnt, *organisatorisch gesammelt* ist, bevor es den so entstandenen, wirklich revolutionären Parteien und Gruppen nicht gelungen ist, durch ihre *Handlungen* (wozu *eigene revolutionäre Parteiorganisationen* unumgänglich notwendig sind) das Vertrauen der großen Massen zu gewinnen und sie der Führung der Opportunisten zu entreißen, ist trotz der andauernden und objektiv sich steigernd revolutionären Gesamtlage an den Bürgerkrieg nicht zu denken.

Und die Weltlage ist — objektiv — andauernd und sich steigernd revolutionär. Gerade Rosa Luxemburg hat in ihrem zum großen Schaden der revolutionären Bewegung noch lange nicht genügend bekannten und ausgewerteten, klassischen Buch »Die Akkumulation des Kapitals« die theoretische Grundlage für die Erkenntnis des — objektiv — revolutionären Wesens der Lage geschaffen. Gerade ihre Darstellung, daß die Entwicklung des Kapitalismus das Zersetzen jener Schichten bedeutet, die weder Kapitalisten noch Arbeiter sind, *bietet die sozial-ökonomische Theorie für die revolutionäre Taktik der Bolschewiki den nicht-proletarischen Schichten der Werktätigen gegenüber.* Sie zeigt, daß mit dem Sich-Nähern der Entwicklung an jenen Punkt, wo der Kapitalismus sich vollendet, dieser Zersetzungsprozeß immer vehementere Formen annehmen muß. Immer größere Schichten lösen sich vom — scheinbar — festen Bau der bürgerlichen Gesellschaft los, tragen Verwirrung in die Reihen der Bourgeoisie, lösen Bewegungen aus, die (ohne an und für sich in die Richtung auf Sozialismus zu gehen) durch die Wucht ihres Anpralles die Voraussetzung des Sozialismus: das Stürzen der Bourgeoisie sehr beschleunigen können.

In dieser Lage, die die bürgerliche Gesellschaft immer stärker zersetzt, die das Proletariat — ob es will oder nicht — der Revolution zutreibt, *sind die Menschewiki offen oder heimlich in das Lager der Bourgeoisie übergegangen,* sie stehen in der feindlichen Front dem revolutionären Proletariate und den anderen sich instinktiv auflehnenden Schichten (evtl. Völkern) gegenüber. Mit dieser Erkenntnis ist aber die *Konzeption Rosa Luxemburgs über den Gang der Revolution,* auf die sich ihre Opposition gegen die Organisationsform der Bolschewiki konsequent aufgebaut hat, *in sich zusammengebrochen.* Die notwendigen Folgerungen aus dieser Erkenntnis, deren tiefste ökonomische Grundlegung Rosa Luxemburg selbst in der »Akkumulation des Kapitals« niedergelegt hat, von deren klarer Formulierung sie an mancher Stelle der Juniusbroschüre (wie dies auch Lenin hervorhebt) nur einen Schritt entfernt war, hat sie aber in ihrer Kritik der russischen Revolution noch nicht gezogen. Sie scheint auch im Jahre 1918, auch nach den Erfahrungen der ersten Revolutionsperiode in Rußland zum Problem des Menschewismus noch immer die alte Haltung eingenommen zu haben.

7.

Dies erklärt ihre Verteidigung der »Freiheitsrechte« den Bolschewiki gegenüber: »Freiheit« — sagt sie — »ist immer die Freiheit des anders Denkenden« (109); also: Freiheit für die anderen »Strömungen« der Arbeiterbewegung, für Menschewiki und S. R. Es ist klar, daß es sich bei Rosa Luxemburg niemals um die banale Verteidigung einer Demokratie »überhaupt« handelt. Ihre Stellungnahme ist vielmehr auch an diesem Punkte nur die konsequente Folge ihrer falschen Bewertung der Gruppierung der Kräfte im aktuellen Zustand der Revolution. Denn die Stellungnahme eines Revolutionärs zu den

sogenannten Freiheitsproblemen im Zeitalter der Diktatur des Proletariats hängt letzten Endes ausschließlich davon ab: *ob er die Menschewiki als Feinde der Revolution, oder als eine »Strömung« von Revolutionären,* die in einzelnen taktischen, organisatorischen usw. Fragen »anderer Meinung« sind, betrachtet.

Alles was Rosa Luxemburg über Notwendigkeit der Kritik, über öffentliche Kontrolle usw. sagt, wird jeder Bolschewik, Lenin vor allem — wie dies auch Rosa Luxemburg hervorhebt — unterschreiben. Es kommt nur darauf •an, wie all dies verwirklicht werden, *wie die »Freiheit«* (und alles, was mit ihr zusammenhängt) *eine revolutionäre und nicht konterrevolu- \ tionäre Funktion erhalten soll.* Otto Bauer, einer der klügsten Widersacher der Bolsche-wiki, hat dieses Problem ziemlich klar erkannt. Er bekämpft das »undemo-krratische« Wesen der bolschewistischen Staatseinrichtung nicht bloß mit abstrakt naturrechtlichen Gründen a la Kautsky, sondern mit der Begründung, daß das Sowjetsystem die »reale« Mächtegruppierung der Klassen in Rußland, das sich zur Geltung bringen der Bauern verhindert, die Bauern in das politische Schlepptau des Proletariats bringt. Und er zeugt damit selbst — gegen seinen Willen — für den revolutionären Charakter der bolschewistischen »Unterdrückung der Freiheit«.

Die Übertreibung des organischen Charakters der revolutionären Entwicklung treibt hier Rosa Luxemburg den grellsten Selbstwiderspüchen zu. So wie noch das Spartakusprogramm die theoretische Grundlage für die zentristischen Haarspaltereien über den Unterschied von »Terror« und »Gewalt«, für die Verneinung des ersteren bei Bejahung der zweiten gebildet hat, so wird in dieser Broschüre Rosa Luxemburgs bereits die Parole der hollän-disch-K.A.P.-istischen Gegenüberstellung von Diktatur der Partei und Diktatur der Klasse aufgestellt (115). Freilich: wenn zwei das gleiche tun (und insbesondere, wenn zwei das gleiche sagen), so ist es nicht dasselbe. Jedoch auch Rosa Luxemburg gerät hier — eben weil sie sich von der Erkenntnis der wirklichen Struktur der sich messenden Kräfte entfernt — in eine gefährliche Nähe zu der Überspannung der utopischen Erwartungen, der Vorwegnahme späterer Entwicklungsphasen, was dann das Schicksal der eben zitierten Parolen gewesen ist, einem Schicksal, dem sie ihr leider so kurzes, praktisches Wirken in der Revolution glücklich entrissen hat.

Der dialektische Widerspruch der sozialdemokratischen Bewegung — sagt Rosa Luxemburg in ihrem Artikel gegen Lenin[13] — besteht gerade darin, »daß hier zum erstenmal in der Geschichte die Volksmassen selbst und gegen alle herrschenden Klassen ihren Willen durchsetzen, ihn aber ins *Jenseits* der heutigen Gesellschaft, über sie hinaus setzen müssen. Diesen Willen können sich die Massen aber andererseits nur im alltäglichen Kampfe mit der bestehenden Ordnung, also nur *in ihrem Rahmen* ausbilden. Die Vereinigung der großen Volksmasse mit einem über die ganze bestehende Ordnung hinausgehenden Ziele, des alltäglichen Kampfes mit der revolutionären Umwälzung, das ist der *dialektische Widerspruch* der sozialdemokratischen Bewegung…« Dieser dialektische Widerspruch mildert sich aber keineswegs im Zeitalter der Diktatur des Proletariats: nur seine Glieder, der gegenwärtige Rahmen des Handelns und das »Jenseits« ändern sich in ihrer Materie. Und gerade das. Problem von Freiheit und Demokratie, das während des Kampfes im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft ein einfaches Problem zu sein schien, da jeder Fußbreit erkämpfter freier Boden ein *von der Bourgeoisie erkämpfter* Boden war, spitzt sich jetzt *dialektisch* zu. Auch die tatsächliche Erkämpfung von »Freiheiten« unter der Bourgeoisie läuft in keiner geraden Linie, wenn auch freilich die taktische Linie der Zielsetzung des Proletariats eine gradlinig aufsteigende war. Jetzt muß sich auch diese Einstellung ändern. Von der kapitalistischen

[13] l. c. 534. (Von mir gesperrt.)

Demokratie sagt Lenin[14]: »führt die Entwicklung aber nicht einfach gerade und glatt zu einer immer weiteren Demokratisierung«. Sie kann nicht so führen, weil das soziale Wesen der Revolutionsperiode gerade darin besteht, daß infolge der Wirtschaftskrise sowohl im sich auflösenden Kapitalismus wie in der nach Entstehung ringenden proletarischen Gesellschaft die Klassenschichtungen sich ständig, abrupt und gewaltsam ändern. Weshalb auch *eine ständige Umgruppierung der revolutionären Energien eine Lebensfrage für die Revolution* ist. Es gilt — im Interesse der Weiterentwicklung der Revolution — mit dem sicheren Wissen, daß die Gesamtlage der Weltwirtschaft das Proletariat früher oder später einer Revolution im Weltmaßstabe zutreiben muß, die erst imstande sein wird, die wirtschaftlichen Maßnahmen im Sinne des Sozialismus wirklich durchzuführen, *die Staatsmacht mit allen Mitteln und unter allen Umständen in den Händen des Proletariats zu behalten.* Das siegreiche Proletariat darf hierbei weder wirtschaftlich noch ideologisch seine Politik in dogmatischer Weise voraus festlegen. So wie es mit seiner Wirtschaftspolitik (Sozialisierung, Konzessionen usw.) je nach der Umschichtung der Klassen, je nach der Möglichkeit und Notwendigkeit, gewisse Schichten der Werktätigen für die Diktatur zu gewinnen oder ihr gegenüber wenigstens zu neutralisieren, frei manövrieren muß, so kann es sich in der Frage des Komplexes: Freiheit, ebensowenig festlegen. Art und Maß der »Freiheit« werden in der Periode der Diktatur vom Stande des Klassenkampfes, von der Macht des Feindes, von der Intensität des Bedrohtseins der Diktatur, von den Forderungen der zu gewinnenden, von der Reife der verbündeten und vom Proletariat beeinflußten Schichten usw. abhängen. Die Freiheit kann (ebensowenig wie etwa die Sozialisierung) einen Wert an sich darstellen. *Sie hat der Herrschaft des Proletariats, nicht aber diese ihr zu dienen.* Zum Vollzug dieser oft sehr plötzlichen Frontveränderungen ist nur eine revolutionäre Partei wie die der Bolschewiki fähig, nur sie hat genügend Schmiegsamkeit, Manövrierfähigkeit und Unbefangenheit in der Beurteilung der tatsächlich wirkenden Kräfte, um über Brest-Litowsk, den Kriegskommunismus der wildesten Bürgerkriege zur neuen Wirtschaftspolitik und von dort (bei einer neuerlichen Veränderung der Machtlage) zu anderen Gruppierungen der Kräfte fortzuschreiten — und dabei stets das Wesen: die Herrschaft des Proletariats unversehrt zu bewahren.

In dieser Flucht der Erscheinungen ist aber ein fixer Pol geblieben: die gegenrevolutionäre Stellungnahme der anderen »Strömungen der Arbeiterbewegung«. Von Kornilow bis Kronstadt läuft hier eine gerade Linie. Ihre »Kritik« der Diktatur ist also keine Selbstkritik des Proletariats — deren Möglichkeit auch während der Diktatur institutionell gesichert werden muß —, sondern eine Zersetzungstendenz im Dienste der Bourgeoisie. Auf sie beziehen sich also mit Recht die Worte von Engels an Bebel[15]: »Solange das Proletariat den Staat noch *gebraucht,* gebraucht es ihn nicht im Interesse der Freiheit, sondern in dem der Niederhaltung seiner Gegner.« Und daß Rosa Luxemburg im Laufe der deutschen Revolution ihre hier zergliederten Anschauungen geändert hat, wird sicherlich darauf beruhen, daß die wenigen Monate des intensivsten, führenden Miterlebens der aktuellen Revolution, die ihr zu erleben vergönnt waren, sie von der Irrigkeit ihrer früheren Konzeption der Revolution überzeugt haben. In erster Reihe von der Irrigkeit ihrer Anschauung über die Rolle des Opportunismus, über die Art des Kampfes gegen ihn und deshalb über den Aufbau und über die Funktion der revolutionären Partei selbst.

Januar 1922.

---

[14] Staat und Revolution. 79

[15] Ebd. 57

Methodisches zur Organisationsfrage

> Man kann nicht mechanisch das Politische vom Organisatorischen trennen.
> Lenin: Schlußwort am XI. Kongreß der K.P.R.

1.

Die Probleme der Organisation, obwohl sie zeitweilig — wie z. B., als die Anschlußbedingungen diskutiert wurden — im Vordergrund der Meinungskämpfe standen, gehören zu den Fragen, die theoretisch am allerwenigsten durchgearbeitet sind. Die Konzeption der Kommunistischen Partei, befehdet und verleumdet bei allen Opportunisten, instinktiv aufgegriffen und zu eigen gemacht von den besten revolutionären Arbeitern, wird trotzdem noch häufig als eine bloß *technische* Frage und nicht als eine der wichtigsten *geistigen* Fragen der Revolution behandelt. Nicht als ob die Materialien zu einer solchen theoretischen Vertiefung der Organisationsfrage fehlen würden. Die Thesen des II. und des III. Kongresses, die Richtungskämpfe der russischen Partei, die praktischen Erfahrungen der letzten Jahre bieten ein überreichliches Material. Aber es scheint, als ob das theoretische Interesse der kommunistischen Parteien (die russische immer ausgenommen) von den Problemen der wirtschaftlichen und politischen Weltlage, von den aus ihr zu ziehenden taktischen Folgerungen und ihrer theoretischen Begründung so sehr in Anspruch genommen wären, daß kein lebendiges und lebhaftes theoretisches Interesse für die Verankerung der Organisationsfrage in der kommunistischen Theorie übrig bliebe. So daß vieles, was hier richtig geschieht, mehr aus einem revolutionären Instinkte heraus richtig ist, als aus einer klaren theoretischen Einstellung. Andererseits lassen sich viele taktisch falsche Einstellungen, z. B. in den Einheitsfrontdebatten, auf unrichtige Auffassung der Organisationsfragen zurückführen.

Diese »Unbewußtheit« in den Organisationsfragen ist aber ganz bestimmt ein Zeichen der Unreife der Bewegung. Denn Reife oder Unreife lassen sich eigentlich nur daran ermessen, ob eine Einsicht oder Einstellung über das, was zu tun ist, für das Bewußtsein der handelnden Klasse und ihrer führenden Partei in einer abstrakt-unmittelbaren oder konkret-vermittelten Form vorhanden ist. D. h., solange ein zu erreichendes Ziel in noch unerreichbarer Ferne liegt, können zwar besonders Scharfsichtige das Ziel selbst, sein Wesen und seine gesellschaftliche Notwendigkeit bis zu einem gewissen Grade klar sehen. Sie werden aber dennoch unfähig sein, die konkreten Schritte, die zum Ziele führen könnten, die konkreten Mittel, die aus ihrer — eventuell — richtigen Einsicht zu gewinnen wären, sich selbst bewußt zu machen. Zwar können auch die Utopisten den Tatbestand, von dem ausgegangen werden muß, richtig sehen. Was sie zu bloßen Utopisten macht, ist, daß sie ihn nur als Tatsache, oder höchstens als zur Lösung aufgegebenes Problem zu sehen imstande sind, ohne zur Einsicht gelangen zu können, daß gerade hier, gerade im Problem selbst, sowohl die Lösung, wie der Weg zur Lösung mitgegeben sind. So »sehen sie im Elend nur das Elend, ohne die revolutionäre umstürzende Seite darin zu erblicken, welche die alte Gesellschaft über den Haufen werfen wird«[1]. Der hier hervorgehobene Gegensatz von doktrinärer und revolutionärer Wissenschaft geht aber über den von Marx analysierten Fall hinaus und

[1] Elend der Philosophie, 109.

erweitert sich zu einem typischen Gegensatz in der Bewußtseinsentwicklung der revolutionären Klasse. Mit dem Fortschreiten auf dem Wege zur Revolutionierung des Proletariats verlor das Elend seinen bloßen Gegebenheitscharakter und ist in die lebendige Dialektik des Handelns einbezogen worden. Aber an seine Stelle treten — je nach dem Stadium, in dem sich die Entwicklung der Klasse befindet — andere Inhalte, denen gegenüber das Verhalten der proletarischen Theorie eine sehr ähnliche *Struktur* aufweist, wie die, die hier von Marx analysiert wurde. Denn es wäre eine utopistische Illusion, zu glauben, daß die Überwindung des Utopismus durch die gedankliche Überwindung seiner ersten primitiven Erscheinungsform, die Marx hier vollzogen hat, für die revolutionäre Arbeiterbewegung bereits vollbracht worden ist. Diese Frage, die letzten Endes die Frage der dialektischen Beziehung von »Endziel« und »Bewegung«, die Frage der Beziehung von Theorie und Praxis ist, wiederholt sich in immer entwickelterer Form, allerdings mit stets wechselnden Inhalten, auf jeder entscheidenden Stufe der revolutionären Entwicklung. Denn eine Aufgabe wird in ihrer abstrakten Möglichkeit immer früher sichtbar, als die konkreten Formen ihrer Verwirklichung. Und die Richtigkeit oder Falschheit der Fragestellungen wird eigentlich erst wirklich diskutabel, wenn dieses zweite Stadium erreicht ist, wenn jene konkrete Totalität erkennbar wird, die Umwelt und Weg zu ihrer Verwirklichung zu sein bestimmt ist. So ist der Generalstreik in den ersten Debatten der II. Internationale eine rein abstrakte Utopie gewesen, die erst durch die erste russische Revolution, durch den belgischen Generalstreik usw. die Umrisse einer konkreten Form erlangt hat. So mußten Jahre des akut revolutionären Kampfes vergehen, bevor der Arbeiterrat seinen utopisch-mythologischen Charakter als Allheilmittel für alle Fragen der Revolution verloren hat und als das, was er ist, für das außerrussische Proletariat sichtbar wurde. (Womit ich keineswegs behaupten will, daß dieser Klärungsprozeß schon abgeschlossen ist; ich bezweifle es sogar sehr; doch da der Arbeiterrat hier nur als Beispiel herbeigezogen wurde, soll darauf nicht näher eingegangen werden.)

Gerade die Fragen der Organisation sind am längsten in einem solchen utopischen Halbdunkel geblieben. Dies ist kein Zufall. Denn die Entwicklung der großen Arbeiterparteien vollzog sich zumeist in Zeiten, in denen die Frage der Revolution nur als eine sämtliche Handlungen des täglichen Lebens unmittelbar bestimmende Frage galt. Wo es also nicht notwendig schien, sich das Wesen und den voraussichtlichen Gang der Revolution theoretisch konkret klarzumachen, um daraus Folgerungen auf die Art, wie der bewußte Teil des Proletariats darin bewußt zu handeln hat, zu ziehen. Die Frage der Organisation einer revolutionären Partei läßt sich aber nur aus einer Theorie der Revolution selbst organisch entwickeln. Erst wenn die Revolution zur Tagesfrage geworden ist, wird die Frage der *revolutionären* Organisation mit gebieterischer Notwendigkeit ins Bewußtsein der Massen und ihrer theoretischen Wortführer gerückt.

Aber auch dann bloß allmählich. Denn selbst die Tatsache der Revolution, selbst die Notwendigkeit, zu ihr als aktueller Tagesfrage Stellung zu nehmen, wie dies zur Zeit und nach der ersten russischen Revolution der Fall war, konnte hier keine richtige Einsicht erzwingen. Teilweise freilich deshalb, weil der Opportunismus bereits so tief in den proletarischen Parteien Wurzel gefaßt hat, daß dadurch eine richtige theoretische Erkenntnis der Revolution unmöglich geworden ist. Aber selbst dort, wo dieses Motiv vollkommen gefehlt hat, wo eine klare Erkenntnis über die bewegenden Kräfte der Revolution vorhanden war, konnte diese sich nicht zur Theorie der revolutionären Organisation entwickeln. Hier stand, teilweise wenigstens, gerade der unbewußte, theoretisch unverarbeitete, bloß »gewachsene« Charakter der vorhandenen Organisationen im Wege der prinzipiellen Klarheit. Denn die russische Revolution hat die Grenzen der westeuropäischen Organisationsformen klar enthüllt. Das Problem der

Massenaktionen, des revolutionären Massenstreiks zeigt ihre Ohnmacht den spontanen Bewegungen der Massen gegenüber; erschüttert die opportunistische Illusion, die in dem Gedanken der »organisatorischen Vorbereitung« solcher Aktionen steckt; erweist, daß solche Organisationen den realen Aktionen der Massen stets nur nachhinken, sie hemmen und hindern, statt sie fördern oder gar führen zu können. Rosa Luxemburg, die die Bedeutung der Massenaktionen am klarsten sieht, geht weiter über diese bloße Kritik hinaus. Sie erblickt die Schranke des bis dahin üblichen Organisationsgedankens sehr scharf in seiner falschen Beziehung zur Masse: »Die Überschätzung und die falsche Einschätzung der Rolle der Organisation im Klassenkampfe des Proletariats«, sagt sie[2], »wird gewöhnlich ergänzt durch die Geringschätzung der unorganisierten Proletariermasse und ihrer politischen Reife.« Ihre Folgerungen gehen also einerseits auf die Polemik gegen diese Überschätzung der Organisation, andererseits auf die Bestimmung der Aufgabe der Partei, die »nicht in der technischen Vorbereitung und Leitung des Massenstreikes, sondern vor allem in der *politischen Führung* der ganzen Bewegung bestehen« soll[3]. Damit war ein großer Schritt in der Richtung auf klare Erkenntnis der Organisationsfrage getan: indem die Organisationsfrage aus ihrer abstrakten Isoliertheit herausgerissen wurde (Aufhören der »Überschätzung« der Organisation), ist der Weg beschritten worden, ihr die richtige *Funktion* im Revolutionsprozeß zuzuweisen. Dazu wäre es aber notwendig gewesen, daß Rosa Luxemburg die Frage der politischen Führung wieder organisatorisch wendet: daß sie jene *organisatorischen Momente* aufdeckt, die die Partei des Proletariats zur politischen Führung befähigen. Was sie daran verhindert hat, diesen Schritt zu tun, ist an anderer Stelle ausführlich behandelt worden. Hier muß nur darauf hingewiesen werden, daß dieser Schritt schon einige Jahre früher getan wurde: in dem Organisationsstreit der russischen Sozialdemokratie; daß Rosa Luxemburg ihn genau gekannt, sich jedoch in dieser einen Frage auf die Seite der rückständigen, der die Entwicklung hemmenden Richtung (der Menschewiki) gestellt hat. Es ist nun keineswegs zufällig, daß die Punkte, die die Spaltung der russischen Sozialdemokratie hervorgebracht haben, einerseits die Auffassung des Charakters der kommenden Revolution und die daraus folgenden Aufgaben (Koalition mit der »progressiven« Bourgeoisie oder Kampf an der Seite der Bauernrevolution), andererseits die Organisationsfragen gewesen sind. Für die außerrussische Bewegung ist es aber verhängnisvoll geworden, daß die *Einheit,* die unzertrennliche, dialektische Zusammengehörigkeit *beider Fragen* damals von keinem (Rosa Luxemburg mitinbegriffen) verstanden wurde. Denn dadurch wurde nicht nur versäumt, die Fragen der revolutionären Organisation wenigstens propagandistisch im Proletariate zu verbreiten, um es auf diese Weise wenigstens geistig auf das Kommende vorzubereiten (mehr war damals kaum möglich), sondern selbst die richtigen politischen Einsichten von Rosa Luxemburg, Pannekoek und anderen konnten sich — auch als politische Richtungen — nicht hinreichend konkretisieren; sie blieben, nach Rosa Luxemburgs Worten, latent, bloß theoretisch, ihre Verbindung mit der konkreten Bewegung hat einen noch immer utopischen Charakter beibehalten[4].

---

[2] Massenstreik, 47.

[3] Ebd., 49. Über diese Frage sowie andere, später zu behandelnde Fragen vgl. den sehr interessanten Aufsatz J. Révais: »Kommunistische Selbstkritik und der Fall Levi«. Kommunismus 11, 15/16. Zur ausführlichen Auseinandersetzung mit ihm fehlt hier freilich der Raum.

[4] Über die Folgen dieser Lage vergleiche die Kritik Lenins der Juniusbroschüre, sowie die der Stellungnahme der deutschen, polnischen und holländischen Linke im Weltkrieg (Gegen den Strom). Aber noch das Spartakusprogramm behandelt in seiner Skizzierung des Ganges der Revolution die Aufgaben des Proletariats reichlich utopisch-unvermittelt. Bericht über den Gründungsparteitag der K. P. D., 51.

Denn die Organisation ist die Form der Vermittlung zwischen Theorie und Praxis. Und wie in jedem dialektischen Verhältnis erlangen auch hier die Glieder der dialektischen Beziehung erst in und durch ihre Vermittlung Konkretion und Wirklichkeit. Dieser Theorie und Praxis vermittelnde Charakter der Organisation zeigt sich am deutlichsten darin, daß die Organisation für voneinander abweichende Richtungen eine viel größere, feinere und sicherere Empfindlichkeit zeigt als jedes andere Gebiet des politischen Denkens und Handelns. Während in der bloßen Theorie die verschiedenartigsten Anschauungen und Richtungen friedlich nebeneinander leben können, ihre Gegensätze nur die Form von Diskussionen aufnehmen, die sich ruhig im Rahmen einer und derselben Organisation abspielen können, ohne diese sprengen zu müssen, stellen sich dieselben Fragen, wenn sie organisatorisch gewendet sind, als schroffe, einander ausschließende Richtungen dar. Aber jede »theoretische« Richtung oder Meinungsverschiedenheit muß augenblicklich ins Organisatorische umschlagen, wenn sie nicht bloße Theorie, abstrakte Meinung bleiben will, wenn sie wirklich die Absicht hat: den Weg zu ihrer Verwirklichung zu zeigen. Es wäre aber ebenfalls ein Irrtum, zu glauben, daß das bloße Handeln, die bloße Aktion einen wirklichen und zuverlässigen Maßstab für die Richtigkeit der einander bekämpfenden Anschauungen oder selbst für ihre Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit abzugeben fähig ist. Eine jede Aktion ist — an und für sich — ein Gewirr von einzelnen Handlungen einzelner Menschen und Gruppen, das in gleich falscher Weise sowohl als gesellschaftlich-geschichtlich völlig hinreichend motiviertes, »notwendiges« Geschehen, wie als Folge von »Fehlern« beziehungsweise von »richtigen« Entschlüssen Einzelner aufgefaßt werden kann. Dieses an sich wirre Gewühl gewinnt erst Sinn und Wirklichkeit, wenn es in seiner geschichtlichen Totalität, also in seiner Funktion im Geschichtsprozesse, in seiner Vergangenheit und Zukunft vermittelnden Rolle aufgefaßt wird. Eine Fragestellung aber, die die Erkenntnis einer Aktion, als die Erkenntnis ihrer Lehren für die Zukunft, als Antwort auf die Frage: »was nun zu tun sei?« auffaßt, stellt das Problem bereits organisatorisch. Sie versucht, in der Erwägung der Lage, in der Vorbereitung und Führung der Aktion jene Momente aufzufinden, die von der Theorie *notwendig* zu einem ihr möglichst angemessenen Handeln geführt haben; sie sucht also die *wesentlichen Bestimmungen* auf, die Theorie und Praxis verbinden.

Es ist klar, daß eine wirklich fruchtbare Selbstkritik, ein wirkliches fruchtbares Aufdecken der »Fehler«, die begangen wurden, nur auf diese Weise möglich ist. Die Anschauung von der abstrakten »Notwendigkeit« des Geschehens führt zum Fatalismus; die bloße Annahme, daß »Fehler« oder Geschicklichkeit Einzelner das Gelingen oder Versagen verursacht haben, kann wiederum für das kommende Handeln keine entscheidend fruchtbaren Lehren bieten. Es wird von diesem Standpunkt doch als mehr oder weniger »zufällig« erscheinen müssen, daß gerade dieser oder jener an diesem oder jenem Punkt gestanden ist, diesen oder jenen Fehler gemacht hat usw. Die Feststellung eines solchen Fehlers kann nicht weiter als zur Feststellung, daß die betreffende Person für ihren Posten untauglich war, führen; zu einer Einsicht, die, wenn richtig, nicht wertlos, aber für die wesentliche Selbstkritik doch nur sekundär ist. Gerade die übertriebene Bedeutung, die eine solche Betrachtung den einzelnen Personen gibt, zeigt, daß sie die Rolle dieser Personen, ihre Möglichkeit, so entscheidend und auf solche Weise die Aktion zu bestimmen, nicht zu objektivieren fähig ist, daß sie sie ebenso fatalistisch hinnimmt, wie der objektive Fatalismus das ganze Geschehen hingenommen hat. Wird aber diese Frage über das bloß Einzelne und Zufällige hinausgetrieben, wird in dem richtigen oder fehlerhaften Handeln einzelner Personen zwar eine *mit*bestimmende Ursache des ganzen Komplexes erblickt, aber darüber hinaus der Grund untersucht, welche die objektiven Möglichkeiten ihres Handelns und die objektiven Möglichkeiten

der TatSache waren, daß gerade diese Personen auf diesen Posten standen usw. -so ist die Frage bereits wieder organisatorisch gestellt[5] Denn in diesem Falle wird die Einheit, die die Handelnden miteinander in ihrer Aktion verknüpft hat, bereits, als objektive Einheit des Handelns, auf ihre Tauglichkeit für dieses bestimmte Handeln untersucht; es wird die Frage gestellt, ob die organisatorischen Mittel des Umsetzens der Theorie in die Praxis die richtigen gewesen sind.

Freilich kann der »Fehler« in der Theorie, in der Zielsetzung oder in der Erkenntnis der Lage selbst liegen. Jedoch nur eine organisatorisch orientierte Fragestellung macht es möglich, die Theorie vom Gesichtspunkt der Praxis aus wirklich zu kritisieren. Wird die Theorie unvermittelt neben eine Aktion gestellt, ohne daß es klar würde, wie ihre Einwirkung auf jene gemeint ist, also ohne die organisatorische Verbindung zwischen ihnen klarzumachen, so kann die Theorie selbst nur in bezug auf ihre immanenten theoretischen Widersprüche usw. kritisiert werden. Diese Funktion der organisatorischen Fragen macht es verständlich, daß der Opportunismus seit jeher die größte Abneigung dagegen empfand, *aus theoretischen Differenzen organisatorische Folgerungen zu ziehen.* Die Haltung der deutschen Rechtsunabhängigen und der Serratianer zu den Aufnahmebedingungen des II. Kongresses, ihre Versuche, die sachlichen Differenzen zur kommunistischen Internationale vom Gebiet der Organisation auf das Gebiet des »rein Politischen« hinüberzuspielen, ging von ihrem richtigen opportunistischen Gefühl aus, daß auf diesem Gebiet die Differenzen sehr lange in einem latenten, praktisch unausgetragenem Zustand verharren können, während die organisatorische Fragestellung des II. Kongresses eine augenblickliche und klare Entscheidung erzwingen mußte. Diese Haltung ist aber nichts Neues. Die ganze Geschichte der zweiten Internationale ist voll von solchen Versuchen, die verschiedenartigsten, sachlich scharf auseinandergehenden, einander ausschließenden Anschauungen in der theoretischen »Einheit« eines Beschlusses, einer Resolution so zusammenzufassen, daß ihnen allen Rechnung getragen wird. Was dann zur selbstverständlichen Folge hat, daß solche Beschlüsse keine Richtung für das konkrete Handeln weisen, ja gerade in dieser Hinsicht stets mehrdeutig bleiben und die verschiedenartigsten Auslegungen gestatten. Die II. Internationale konnte also — eben weil sie in solchen Beschlüssen allen organisatorischen Folgerungen geflissentlich aus dem Wege ging — sich theoretisch auf sehr vieles einlassen, ohne sich im geringsten auf etwas Bestimmtes festlegen und verpflichten zu müssen. So konnte z. B. die sehr radikale Stuttgarter Resolution über den Krieg, in der aber keine organisatorischen Verpflichtungen auf ein konkretes, bestimmtes Handeln, keine organisatorischen Richtlinien, wie gehandelt werden sollte, keine organisatorischen Garantien für das tatsächliche Verwirklichen des Beschlusses enthalten waren, angenommen werden. Die opportunistische Minderheit zog keine organisatorischen Konsequenzen aus ihrer Niederlage, — weil sie empfand, daß der Beschluß selbst keine organisatorischen Konsequenzen haben würde. Darum konnten aber, nach dem Zerfall der Internationale, sich alle Richtungen auf sie berufen.

Der Schwächepunkt von allen außerrussischen radikalen Richtungen der Internationale lag also darin, daß sie ihre vom Opportunismus der offenen Revisionisten und des Zentrums abweichenden, revolutionären Stellungnahmen nicht organisatorisch konkretisieren konnten oder wollten. Damit haben sie es aber für ihre Gegner, besonders fürs Zentrum, ermöglicht, diese Abweichungen vor dem revolutionären Proletariat zu verwischen; ihre Opposition verhinderte auch das Zentrum in keiner Weise daran, vor

[5] Vgl. als Muster einer methodisch richtigen, auf Organisationsfragen eingestellten Kritik, die Rede Lenins am ii. Kongreß der K. P. R., wo er die Unfähigkeit auch der in den früheren Kämpfen bewährten Kommunisten in den Wirtschaftsfragen zentral auffaßt, und die einzelnen Fehler als Symptome erscheinen läßt. Daß dies an der Schärfe der Kritik den Einzelnen gegenüber nichts ändert, versteht sich von selbst.

dem revolutionär empfindenden Teile des Proletariats als Hüter des wahren Marxismus zu figurieren. Es kann unmöglich die Aufgabe dieser Zeilen sein, weder eine theoretische noch eine geschichtliche Erklärung für die Herrschaft des Zentrums in der Vorkriegszeit zu geben. Es soll nur darauf erneut hingewiesen werden, daß die nicht aktuelle Bedeutung, die die Revolution und die Stellungnahme zu ihren Problemen in der Tagesbewegung gespielt hat, die Möglichkeit für die Haltung des Zentrums bot: Polemik sowohl gegen den offenen Revisionismus wie gegen die Forderung des revolutionären Handelns; theoretische Abwehr des ersteren, ohne ihn ernsthaft aus der Parteipraxis entfernen zu wollen; theoretische Bejahung der letzteren Richtung bei Aberkennung ihrer Aktualität für den Augenblick. Dabei konnte, wie z. B. von Kautsky und Hilferding, der allgemein revolutionäre Charakter des Zeitalters, die *geschichtliche Aktualität* der Revolution zugegeben werden, ohne daß ein Zwang entstanden wäre, diese Einsicht auf die *Entscheidungen des Tages* anzuwenden. Darum blieben für das Proletariat diese Meinungsverschiedenheiten bloße Meinungsverschiedenheiten *innerhalb* der dennoch revolutionären Arbeiterbewegungen, und eine klare Scheidung der Richtungen ist unmöglich geworden. Aber diese Unklarheit hat auch auf die Anschauungen der Linken selbst zurückgewirkt. Indem die Wechselwirkung mit der Handlung für diese Auffassungen unmöglich gemacht wurde, konnten sie sich selbst auch nicht durch die produktive Selbstkritik der Umsetzung in die Tat weiterentwickeln, konkretisieren. Sie haben — selbst wo sie sachlich der Wahrheit nahekamen — einen stark abstrakt-utopischen Charakter bewahrt. Man denke etwa an Pannekoeks Polemik gegen Kautsky in der Frage der Massenaktionen. Aber auch Rosa Luxemburg war, aus demselben Grunde, nicht imstande, ihre richtigen Gedanken von der Organisation des revolutionären Proletariats als *politischer Führerin* der Bewegung weiter zu entwickeln. Ihre richtige Polemik gegen die mechanischen Organisationsformen der Arbeiterbewegung, z. B. in der Frage der Beziehung von Partei und Gewerkschaft, von organisierten und unorganisierten Massen führte einerseits zu einer Überschätzung der spontanen Massenaktionen, andererseits konnte ihre Konzeption der Führung von einem bloß theoretischen, bloß propagandistischen Beigeschmack nicht völlig frei werden.

2.

Daß hier kein Zufall, kein bloßer »Fehler« dieser so bedeutenden und bahnbrechenden Denkerin vorliegt, ist an anderer Stelle auseinandergesetzt worden[6]. Das für diesen Zusammenhang Wesentliche solcher Gedankengänge läßt sich am besten als die Illusion einer »organischen«, *rein proletarischen* Revolution zusammenfassen. Im Kampfe gegen die opportunistische, »organische« Entwicklungslehre, daß das Proletariat allmählich, durch langsames Wachsen die Majorität der Bevölkerung erobern und so mit rein legalen Mitteln die Macht erringen wird[7], ist eine revolutionär-»organische« Theorie der spontanen Massenkämpfe entstanden. Diese lief — allen klugen Vorbehalten ihrer besten Vertreter zum Trotz — letzten Endes doch darauf hinaus, daß die ständige Verschärfung der wirtschaftlichen Lage, der notwendig eintretende imperialistische Weltkrieg, die ihnen zufolge herannahende Periode der revolutionären Massenkämpfe mit gesellschaftlich-geschichtlicher Notwendigkeit spontane Massenaktionen des Proletariats

[6] Vgl. den vorangehenden Aufsatz.

[7] Vgl. darüber die Polemik von Rosa Luxemburg gegen die Mainzer Resolution Davids. Massenstreik, 59, sowie ihre Ausführungen in der Programmrede am Gründungsparteitag der K. P. D. über die »Bibel« des Legalismus: Engels Vor wort zu den »Klassenkämpfen«. 1. c, 22 ff.

hervorbringt, in denen sich dann jene Klarheit über Ziele und Wege der Revolution in der Führung bewähren wird. Diese Theorie hat aber damit den rein proletarischen Charakter der Revolution zur stillschweigenden Voraussetzung gemacht. Freilich ist etwa Rosa Luxemburgs Auffassung vom Umfang des Begriffes »Proletariat« eine ganz andere als die der Opportunisten. Zeigt sie doch mit großer Eindringlichkeit, wie die revolutionäre Lage große Massen des bis dahin unorganisierten, für Organisationsarbeit unerreichbaren Proletariats (Landarbeiter usw.) mobilisiert; wie jene Massen in ihren Handlungen einen unvergleichlich höheren Grad von Klassenbewußtsein zeigen, als die Partei und die Gewerkschaften selbst, die sie als unreif, »unentwickelt« von oben herab zu behandeln sich anmaßen. Trotzdem liegt aber auch dieser Konzeption der rein proletarische Charakter der Revolution zugrunde. Einerseits erscheint das Proletariat einheitlich auf dem Schlachtplan, andererseits sind jene Massen, deren Aktionen behandelt werden, rein proletarische Massen. Und so muß es auch sein. Denn nur im Klassenbewußtsein des Proletariats kann die richtige Einstellung auf das revolutionäre Handeln so tief verankert, so tief instinktiv verwurzelt sein, daß nur ein Bewußtmachen, eine klare Führung vonnöten ist, um das Handeln selbst auf dem richtigen Wege weiterzuführen. Nehmen aber auch andere Schichten an der Revolution in entscheidender Weise teil, so kann zwar ihre Bewegung — unter Umständen — die Revolution fördern, sie kann aber ebenso leicht eine konterrevolutionäre Richtung annehmen, da in der Klassenlage dieser Schichten (Kleinbürger, Bauern, unterdrückte Nationen usw.) keineswegs eine notwendige Richtung ihres Handelns auf die proletarische Revolution hin vorgezeichnet ist, noch sein kann. In bezug auf solche Schichten, auf das Vorwärtstreiben ihrer Bewegungen zugunsten der proletarischen Revolution, auf das Verhindern, daß ihr Handeln die Konterrevolution fördert, muß eine so gedachte revolutionäre Partei notwendig versagen.

Sie muß es aber auch in bezug auf das Proletariat selbst. Denn die Partei in dieser organisatorischen Zusammenstellung entspricht einer Vorstellung von dem Zustand des proletarischen Klassenbewußtseins, in dem es sich nur darum handelt, das Unbewußte bewußt, das Latente aktuell zu machen usw. Besser gesagt: in dem dieser Prozeß des Bewußtwerdens nicht eine fürchterliche *innere ideologische Krise* des Proletariats selbst bedeutet. Es handelt sich hier nicht um die Widerlegung jener opportunistischen Angst vor der »Unreife« des Proletariats zur Übernahme und zum Bewahren der Macht. Diesen Einwand hat Rosa Luxemburg bereits Bernstein gegenüber schlagend widerlegt. Sondern es handelt sich darum, daß das Klassenbewußtsein des Proletariats sich nicht parallel mit der objektiven ökonomischen Krise, gradlinig und im ganzen Proletariat in gleicher Weise entwickelt. Daß große Teile des Proletariats geistig unter dem Einflüsse der Bourgeoisie bleiben, daß die schärfste Entwicklung der ökonomischen Krise sie nicht aus dieser Haltung herausreißt, daß also *das Verhalten des Proletariats, seine Reaktion auf die Krise an Heftigkeit und Intensität weit hinter der Krise selbst zurückbleibt*[8].

Diese Sachlage, auf der die Möglichkeit des Menschewismus beruht, hat zweifellos ebenfalls objektiv ökonomische Grundlagen. Marx und Engels[9] haben schon sehr früh diese Entwicklung, die Verbürgerlichung jener Arbeiterschichten beobachtet, die aus den Monopolprofiten des damaligen Englands eine — ihren Klassengenossen gegenüber —

[8] Diese Auffassung ist nicht einfach eine Folge der sogenannten langsamen Entwicklung der Revolution. Lenin hat bereits am i. Kongreß die Befürchtung ausgesprochen, »daß die Kämpfe so stürmisch werden, daß das Bewußtsein der Arbeitermassen mit dieser Entwicklung nicht Schritt halten kann.« Auch die Auffassung des Spartaküsprogramms, daß die K. P. es ablehnt, die Macht zu übernehmen, nur weil die bürgerliche und sozialdemokratische »Demokratie« abgewirtschaftet hat, geht von der Auffassung aus, daß der objektive Zusammenbruch der bürgerlichen Gesellschaft früher erfolgen kann, als die Festigung des revolutionären Klassenbewußtseins im Proletariat. Bericht über den Gründungsparteitag, 56.

[9] Eine gute Zusammenstellung ihrer Äußerungen findet man in »Gegen den Strom«. 516-517

bevorzugte Stellung erhalten haben. Diese Schicht hat sich mit dem Eintritt in die imperialistische Phase des Kapitalismus überall entwickelt, und sie ist zweifellos eine wichtige Stütze der allgemein opportunistischen, revolutionsfeindlichen Entwicklung großer Teile der Arbeiterklasse geworden. Es ist aber meines Erachtens unmöglich, von hier aus die ganze Frage des Menschewismus zu erklären. Denn erstens ist diese bevorzugte Stellung heute bereits vielfach erschüttert, ohne daß daraus die Position des Menschewismus eine entsprechende Erschütterung erfahren hätte. Auch hier bleibt vielfach die subjektive Entwicklung des Proletariats hinter dem Tempo der objektiven Krise zurück, so daß man in diesem Motiv unmöglich die *alleinige* Ursache des Menschewismus suchen darf, wenn man ihm nicht die bequeme theoretische Position einräumen will: aus dem Fehlen eines durchgehenden und klaren Willens zur Revolution im Proletariate auf das Fehlen einer objektiv revolutionären Lage schließen zu dürfen. Zweitens haben aber die Erfahrungen der Revolutionskämpfe keineswegs eindeutig gezeigt, daß die revolutionäre Entschlossenheit und der Kampfwille des Proletariats sich einfach nach der ökonomischen Schichtung seiner Teile gliedern würde. Es zeigen sich hier große Abweichungen von einer einfachen, gradlinigen Parallelität und große Abweichungen der Reife des Klassenbewußtseins innerhalb ökonomisch gleichgestellten Arbeiterschichten.

Aber erst auf dem Boden einer nicht fatalistischen, nicht »ökonomistischen« Theorie werden diese Feststellungen wirklich bedeutsam. Wird die gesellschaftliche Entwicklung so aufgefaßt, daß der ökonomische Prozeß des Kapitalismus zwangsläufig und automatisch über Krisen in den Sozialismus führt, so sind die hier angedeuteten ideologischen Momente nur Konsequenzen einer falschen Fragestellung. Dann sind sie in der Tat nur Symptome dafür, daß die objektiv entscheidende Krise des Kapitalismus noch nicht da ist. Denn ein Zurückbleiben der proletarischen Ideologie hinter der ökonomischen Krise, eine ideologische Krise des Proletariats ist — für solche Anschauungen — etwas prinzipiell Unmögliches. Aber die Lage verändert sich auch dann nicht wesentlich, wenn die Auffassung über die Krise — bei Beibehaltung des ökonomistischen Fatalismus der Grundeinstellung — eine revolutionär optimistische wird. D. h. wenn die Unvermeidlichkeit der Krise, die Unvermeidlichkeit ihrer Ausweglosigkeit für den Kapitalismus festgestellt wird. In diesem Falle kann das hier behandelte Problem auch nicht als Problem anerkannt werden; nur aus dem »Unmöglich« wird ein »Noch nicht«. Nun hat aber Lenin mit großem Recht darauf hingewiesen, daß es keine Lage gibt, die an und für sich auswegslos wäre. In welcher Lage immer der Kapitalismus sich befinden mag, es werden sich stets »rein ökonomische« Lösungsmöglichkeiten zeigen; es fragt sich nur, ob diese Lösungen, wenn sie aus der theoretisch reinen Welt der Ökonomie in die Wirklichkeit der Klassenkämpfe heraustreten, dort auch durchführbar, durchsetzbar werden. Für den Kapitalismus wären also — an und für sich — Auswege denkbar. Ob sie auch durchführbar sind, *hängt aber vom Proletariat ab.* Das Proletariat, die Tat des Proletariats versperrt dem Kapitalismus den Ausweg aus dieser Krise. Freilich: *daß* dem Proletariate *jetzt* diese Macht in die Hände gegeben ist, ist die Folge der »naturgesetzlichen« Entwicklung der Wirtschaft. Diese »Naturgesetze« bestimmen aber nur einerseits die Krise selbst, geben ihr einen Umfang und eine Ausdehnung, die eine »ruhige« Weiterentwicklung des Kapitalismus unmöglich machen. Ihr ungehindertes Auswirken (im Sinne des Kapitalismus) würde jedoch nicht zu seinem einfachen Untergang, zum Übergang in den Sozialismus führen, sondern über eine lange Periode von Krisen, Bürgerkriegen und imperialistischen Weltkriegen auf immer höherer Stufe: »zu dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen«, in einen neuen Zustand der Barbarei.

Andererseits haben diese Kräfte und ihre »naturgesetzliche« Entfaltung ein Proletariat geschaffen, dessen physische wie ökonomische Gewalt für den Kapitalismus sehr geringe Chancen gibt, nach dem Schema der früheren Krisen eine rein ökonomische Lösung, eine Lösung, in der das Proletariat nur als *Objekt* der ökonomischen Entwicklung figuriert, zu erzwingen. Diese Macht des Proletariats ist die Folge objektiv-ökonomischer »Gesetzmäßigkeiten«. Die Frage jedoch, wie diese mögliche Macht zur Wirklichkeit wird, wie das Proletariat, das heute tatsächlich ein bloßes Objekt des Wirtschaftsprozesses ist und nur potentiell, nur latent auch sein mitbestimmendes Subjekt, in Wirklichkeit als sein Subjekt hervortritt, ist von diesen »Gesetzmäßigkeiten« nicht mehr automatisch-fatalistisch bestimmt. Oder genauer: ihre automatisch-fatalistische Bestimmung trifft heute nicht mehr den Kernpunkt der wirklichen Macht des Proletariats. So weit nämlich die Reaktionen des Proletariats auf die Krise sich rein den kapitalistischen »Gesetzmäßigkeiten« der Wirtschaft gemäß auswirken, soweit sie sich als höchstens *spontane Massenaktionen* zeigen, so zeigen diese im Grunde genommen eine den Bewegungen der vorrevolutionären Periode vielfach ähnliche Struktur. Sie brechen spontan aus (die Spontaneität einer Bewegung ist nur der subjektiv-massenpsychologische Ausdruck für ihre rein ökonomisch-gesetzmäßige Determiniertheit), fast ausnahmslos als eine Abwehr gegen einen wirtschaftlichen — seltener: politischen — Vorstoß der Bourgeoisie, gegen ihren Versuch, für die Krise eine »rein ökonomische« Lösung zu finden. Sie hören aber ebenfalls spontan auf, flauen ab, wenn ihre unmittelbaren Ziele als erfüllt oder als aussichtslos erscheinen. Es scheint also, daß sie ihren »naturgesetz-lichen« Ablauf bewahrt haben.

Dieser Schein verblaßt jedoch, wenn diese Bewegungen nicht abstrakt, sondern in ihrer wirklichen Umwelt, in der geschichtlichen Totalität der Weltkrise betrachtet werden. Diese Umwelt ist das *Sichauswirken der Krise auf sämtliche Klassen,* also nicht nur auf Bourgeoisie und Proletariat. Denn es ist ein qualitativer und prinzipieller Unterschied, ob in einer Lage, wo der ökonomische Prozeß im Proletariate eine spontane Massenbewegung hervorruft, der Stand der ganzen Gesellschaft ein — im großen Ganzen — stabiler ist oder sich in ihm eine tiefgehende Umgruppierung aller gesellschaftlichen Kräfte, eine Erschütterung der Machtgrundlagen der herrschenden Gesellschaft vollzieht. Darum gewinnt die Erkenntnis von der bedeutsamen Rolle nicht proletarischer Schichten in der Revolution, von ihrem nicht rein proletarischen Charakter eine so entscheidende Bedeutung. Jede Minoritätsherrschaft kann sich nur dann halten, wenn es ihr möglich ist, die nicht direkt und unmittelbar revolutionären Klassen ideologisch ins Schlepptau zu bekommen, von ihnen eine Unterstützung ihrer Macht oder wenigstens eine Neutralität in ihrem Machtkampfe zu erreichen. (Daß hierzu das Bestreben tritt, Teile der revolutionären Klasse ebenfalls zu neutralisieren usw., versteht sich von selbst.) Dies bezieht sich auf die Bourgeoisie in besonders gesteigertem Maße. Sie hat die tatsächliche Gewalt viel weniger *unmittelbar* in Händen, als es frühere herrschende Klassen (z. B. die Bürger der griechischen Stadtstaaten, der Adel zur Blütezeit des Feudalismus) gehabt haben. Sie ist viel stärker darauf angewiesen, einerseits mit den konkurrierenden, vor ihr herrschenden Klassen Frieden oder Kompromisse zu schließen, um den von diesen beherrschten Machtapparat für ihre eigenen Zwecke dienstbar machen zu können und andererseits ist sie gezwungen, die tatsächliche Ausübung der Gewalt (Armee, niedere Bureaukratie usw.) in die Hände von Kleinbürgern, Bauern, Angehörigen unterdrückter Nationen usw. zu legen. Verschiebt sich nun infolge der Krise die wirtschaftliche Lage dieser Schichten, wird ihr naiver und undurchdachter Zusammenhalt zu dem von der Bourgeoisie geleiteten Gesellschaftssystem erschüttert, so kann der ganze Herrschaftsapparat der Bourgeoisie sozusagen auf einen Schlag auseinanderfallen: das Proletariat kann als Sieger, als einzig organisierte Macht dastehen, ohne daß eine

ernsthafte Schlacht überhaupt geschlagen worden wäre, geschweige denn, daß das Proletariat in ihr wirklich gesiegt hätte.

Die Bewegungen dieser Zwischenschichten sind wirklich spontan und nur spontan. Sie sind wirklich bloße Früchte von sich blind »naturgesetzlich« auswirkenden gesellschaftlichen Naturmächten; und als solche sind auch sie selbst — im gesellschaftlichen Sinne — blind. Da diese Schichten kein aui die Umgestaltung der ganzen Gesellschaft beziehbares und bezogenes Klassenbewußtsein haben[10]; da sie deshalb stets ausschließlich partikulare Klasseninteressen vertreten, die nicht einmal scheinbar objektive Interessen der Gesamtgesellschaft sind; da ihre objektive Verknüpfung mit dem Ganzen nur kausal, d. h. nur von den Verschiebungen des Ganzen *verursacht,* nicht aber auf Veränderung des Ganzen *gerichtet* sein kann; da deshalb ihre Rich-tung auf das Ganze und die ideologische Form, die diese annimmt, einen zufälligen Charakter hat, wenn sie auch in ihrem Entstehen als kausal-notwendig begriffen werden kann: ist das Sichauswirken dieser Bewegungen von ihren äußerlichen Gründen bestimmt. Welche Richtung sie schließlich annehmen, ob sie auf weitere Zersetzung der bürgerlichen Gesellschaft ausgehen, ob sie wieder vom Bürgertum ausgenützt, ob sie nach Ergebnislosigkeit ihrer Anläufe in Passivität versinken usw., ist nicht im inneren Wesen dieser Bewegungen selbst vorgezeichnet, sondern hängt weitgehendst vom Verhalten der bewußtseinsfähigen Klassen, von Bourgeoisie und Proletariat ab. Wie immer aber ihr späteres Schicksal sich gestalten mag, der bloße •Ausbruch solcher Bewegungen kann sehr leicht dazu führen, die ganze Maschinerie, die die bürgerliche Gesellschaft zusammenhält und in Bewegung bringt, stillzulegen. Die Bourgeoisie — wenigstens zeitweilig — aktionsunfähig zu machen.

Die Geschichte aller Revolutionen von der großen französischen ab zeigt in steigendem Maße diese Struktur. Das absolute Königstum, später die halb-absoluten, halbfeudalen Militärmonarchien, auf die sich die ökonomische Vorherrschaft der Bourgeoisie in Mittel- und Osteuropa gestützt hat, pflegen bei Ausbruch der Revolution »auf einmal« jeden Halt in der Gesellschaft zu verlieren. Die gesellschaftliche Macht liegt sozusagen herrenlos auf der Straße. Die Möglichkeit der Restauration ist nur dadurch gegeben, daß es keine revolutionäre Schicht gibt, die mit dieser herrenlosen Macht etwas anzufangen vermag. Die Kämpfe des entstehenden Absolutismus mit dem Feudalismus zeigen eine ganz andere Struktur. Da dort die kämpfenden Klassen viel unmittelbarer selbst die Träger ihrer eigenen Gewaltorganisationen waren, ist der Klassenkampf auch viel unmittelbarer der Kampf von Gewalt gegen Gewalt gewesen. Man denke an die Entstehung des Absolutismus in Frankreich, z. B. an die Frondekämpfe. Selbst der Untergang des englischen Absolutismus verläuft ähnlich, während schon der Zusammenbruch des Protektorats und noch mehr des — viel verbürgerlichteren — Absolutismus von Ludwig XVI. den modernen Revolutionen ähnlicher ist. Die unmittelbare Gewalt wird hier von »außen«, von noch nicht zusammengebrochenen absoluten Staaten oder von feudal gebliebenen Gebieten (Vendée) hineingetragen. Dagegen kommen die rein »demokratischen« Machtkomplexe im Laufe der Revolution sehr leicht in eine ähnliche Lage: während sie Zur Zeit des Zusammenbruches gewissermaßen von selbst entstanden und alle Macht an sich gerissen haben, stehen sie — infolge der rücklaufenden Bewegung der sie tragenden unklaren Schichten — ebenso plötzlich von jeder Macht entblößt da. (Kerensky, Károlyi.) Wie sich diese Entwicklung in den westlichen, bürgerlich und demokratisch fortgeschritteneren Staaten abspielen wird, ist heute noch nicht ganz klar ersichtlich. Immerhin hat sich Italien von Kriegsende bis etwa 1920 in einer sehr ähnlichen Lage befunden und die Machtorganisation, die es

[10] Vgl. den Aufsatz »Klassenbewußtsein«.

sich seitdem erschuf (Fascismus), bildet einen der Bourgeoisie gegenüber relativ unabhängigen Gewaltapparat. Über die Auswirkung von Auflösungserscheinungen in kapitalistisch hochentwik-kelten Ländern mit großen Kolonialgebieten haben wir noch keine Erfahrungen; besonders darüber nicht, wie die Kolonialaufstände, die hier teilweise die Rolle der inneren Agraraufstände spielen, sich auf die Haltung des Kleinbürgertums, der Arbeiteraristokratie (und demzufolge auf Armee usw.) auswirken würden.

Es entsteht demzufolge eine gesellschaftliche Umwelt für das Proletariat, die den spontanen Massenbewegungen, selbst in dem Fall, daß diese — für sich betrachtet — ihre alte Wesensart bewahrt hätten, eine ganz andere Funktion in der gesellschaftlichen Totalität zuweisen würde, wie sie sie in der stabilen kapitalistischen Ordnung gehabt haben. Hier treten aber sehr wesentliche quantitative Veränderungen in der Lage der kämpfenden Klassen sein. Erstens ist die Kapitalkonzentration noch weiter fortgeschritten, wodurch das Proletariat — wenn es organisatorisch und bewußtseinsmäßig dieser Entwicklung auch nicht völlig zu folgen vermochte — ebenfalls stark konzentriert wurde. Zweitens macht es der krisenhafte Zustand dem Kapitalismus immer unmöglicher, in der Form von kleinen Konzessionen dem Druck des Proletariats auszuweichen. Seine Rettung aus der Krise, die »ökonomische« Lösung der Krise kann nur durch eine verschärfte Ausbeutung des Proletariats erfolgen. Darum betonen die taktischen Thesen des III. Kongresses sehr richtig, daß »ein jeder Riesenstreik die Tendenz hat, sich in einen Bürgerkrieg und in einen unmittelbaren Kampf um die Macht umzuwandeln«.

Aber doch nur: die Tendenz. Und daß diese Tendenz, trotzdem die Ökonomischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen ihrer Verwirklichung in mehreren Fällen gegeben waren, sich doch nicht zur Wirklichkeit gesteigert hat: *ist eben die ideologische Krise des Proletariats.* Diese ideologische Krise zeigt sich einerseits darin, daß die objektiv äußerst prekäre Lage der bürgerlichen Gesellschaft sich im Kopfe der Proletarier doch in der Form ihrer alten Solidität spiegelt; daß das Proletariat vielfach noch immer seht stark in den Gedanken- und Gefühlsformen des Kapitalismus befangen bleibt. Andererseits erhält diese Verbürgerlichung des Proletariats eine eigene organisatorische Form in den menschewistischen Arbeiterparteien und der von ihnen beherrschten Gewerkschaftsführung. Diese Organisationen arbeiten nun bewußt darauf, die bloße Spontaneität der Bewegungen des Proletariats (ihre Abhängigkeit von ihrem unmittelbaren Anlaß, ihre Zerstückelung nach Beruf, Land usw.) auf der Stufe der bloßen Spontaneität zu bewahren und ihr Umschlagen in der Richtung auf das Ganze, sowohl in der territorialen, beruflichen usw. Zusammenfassung wie in der Vereinheitlichung der wirtschaftlichen Bewegung mit der politischen zu verhindern. Wobei den Gewerkschaften mehr die Funktion der Atomisierung, der Entpoli-tisierung der Bewegung, des Verdeckens der Beziehung zum Ganzen zukommt; während die menschewistischen Parteien mehr den Beruf erfüllen, die Verdinglichung im Bewußtsein des Proletariats ideologisch und organisatorisch zu fixieren, es auf der Stufe der relativen Verbürgerlichung festzuhalten. Diese ihre Funktion können sie aber nur erfüllen, weil diese ideologische Krise im Proletariat vorhanden; weil ein — ideologisches — Hineinwachsen in Diktatur und Sozialismus für das Proletariat auch theoretisch eine Unmöglichkeit ist; weil also die Krise zugleich mit der ökonomischen Erschütterung des Kapitalismus auch eine ideologische Umwälzung des im Kapitalismus, unter dem Einfluß der Lebensformen der bürgerlichen Gesellschaft entwickelten Proletariats bedeutet. Eine ideologische Umwälzung, die zwar infolge der ökonomischen Krise und der durch sie gegebenen objektiven Möglichkeit der Machtergreifung entstanden ist, deren Ablauf jedoch keineswegs eine automatisch-»gesetzmäßige« Parallelität mit der objektiven Krise selbst aufnimmt, *deren Lösung nur die freie Tat des Proletariats selbst sein kann.*

»Es ist lächerlich«, sagt Lenin[11] in einer nur formell, nicht im Wesen der Sache karikierend übertriebenen Weise, »sich vorzustellen, daß an einem Orte sich ein Heer in Frontstellung aufrichten und sagen wird: ›wir sind für den Sozialismus!‹, und an einem anderen Orte ein anderes Heer, das erklären wird: ›wir sind für den Imperialismus‹ und daß das dann eine soziale Revolution sein wird.« Die Fronten von Revolution und Konterrevolution entstehen vielmehr in einer sehr abwechslungsvollen und vielfach äußerst chaotischen Form. Da können Kräfte, die heute in der Richtung auf die Revolution wirken, morgen sehr leicht in entgegengesetzter Richtung wirksam sein. Und — was besonders wichtig ist — folgen diese Richtungsänderungen keineswegs einfach und mechanisch aus der Klassenlage oder gar aus der Ideologie der betreffenden Schicht selbst, sondern werden von den stets wechselnden Beziehungen zur Totalität der geschichtlichen Lage und der gesellschaftlichen Kräfte entschieden beeinflußt. So daß es gar keine besondere Paradoxie ist, zu sagen, daß etwa Kemal Pascha (unter bestimmten Umständen) eine revolutionäre, während eine große »Arbeiterpartei« eine konterrevolutionäre Kräftegruppierung darstellt. Unter diesen richtunggebenden Momenten ist aber *die richtige Erkenntnis des Proletariats über seine eigene geschichtliche Lage ein Faktor allerersten Ranges.* Der Ablauf der russischen Revolution im Jahre 1917 zeigt dies in geradezu klassischer Weise: wie die Parolen des Friedens, des Selbstbestimmungsrechts, der radikalen Lösung der Agrarfrage aus an sich schwankenden Schichten ein (für den Augenblick) für die Revolution brauchbares Heer geschaffen und jeden Machtapparat der Konterrevolution vollends desorganisiert, aktionsunfähig gemacht haben. Es nützt wenig, wenn dagegen gesagt wird: die Agrarrevolution, die Friedensbewegung der Massen hätte sich auch ohne kommunistische Partei, ja auch gegen sie ausgewirkt. Erstens ist dies absolut unbeweisbar; die Niederlage der im Oktober 1918 ebenfalls spontan ausgebrochenen Agrarbewegung in Ungarn zeugt z. B. dagegen; es wäre bei einer »Einheitlichkeit« (bei einer konterrevolutionären Einheit) aller »maßgebenden« »Arbeiterparteien« eventuell auch in Rußland möglich gewesen, die Agrarbewegung niederzuschlagen oder abflauen zu lassen. Zweitens hätte »dieselbe« Agrarbewegung, wenn sie sich gegen das städtische Proletariat durchgesetzt hätte, in bezug auf die soziale Revolution einen durchaus konterrevolutionären Charakter erhalten. Schon dieses eine Beispiel zeigt, wie wenig die Gruppierung der gesellschaftlichen Kräfte in den akuten Krisenlagen der sozialen Revolution nach mechanisch-fatalistischen Gesetzmäßigkeiten beurteilt werden darf. Es zeigt, wie *entscheidend* die richtige Einsicht und der richtige Entschluß des Proletariats in die Waagschale fällt; wie sehr die Entscheidung der Krise *vom Proletariate selbst abhängt.* Dabei muß noch bemerkt werden, daß die Lage Rußlands im Vergleich zu der der westlichen Länder eine relativ einfache war; daß die Massenbewegungen dort noch eher den reinen Charakter der Spontaneität aufgewiesen haben; daß der organisatorische Einfluß der gegenwirkenden Kräfte kein alteingewurzelter gewesen ist usw. So daß wohl ohne Übertreibung gesagt werden kann, daß die hier festgestellten Bestimmungen für die westlichen Länder *in gesteigertem Maßstabe* zutreffen. Um so mehr als der unentwickeltere Charakter Rußlands, der Mangel einer langen legalen Tradition der Arbeiterbewegung — um von dem fertigen Dasein einer kommunistischen Partei vorläufig noch ganz zu schweigen — dem russischen Proletariate die Möglichkeit einer schnelleren Überwindung der ideologischen Krise gegeben haben[12]. So legt die Entwicklung der ökonomischen Kräfte

---

[11] Gegen den Strom, 412

[12] Es soll damit nicht behauptet werden, daß diese Frage für Rußland endgültig erledigt ist. Sie besteht vielmehr solange, wie der Kampf mit dem Kapitalismus dauert. Nur nimmt sie in Rußland andere (und voraussichtlich schwächere) Formen an, als in Europa, dem geringeren Einfluß entsprechend, den die kapitalistische Denk- und Empfindungsweise auf das Proletariat ausgeübt haben. Über das Problem selbst vgl. Lenin »Der

des Kapitalismus die Entscheidung über das Schicksal der Gesellschaft in die Hände des Proletariats. Engels[13] bezeichnet den Übergang, den die Menschheit *nach* dem hier zu vollziehenden Umsturz vollbringt, als »den Sprung aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit«. Daß aber dieser Sprung — trotzdem oder gerade weil er ein Sprung ist — seinem Wesen nach einen *Prozeß* vorstellt, versteht sich für den dialektischen Materialismus von selbst. Spricht doch auch Engels an der angeführten Stelle davon, daß die Veränderungen in dieser Richtung sich »in stets steigendem Maße« vollziehen werden. Es fragt sich nur, wohin der *Anfangspunkt* dieses Prozesses zu setzen ist? Das Nächstliegende wäre freilich, dem Wortlaut von Engels zu folgen und das Reich der Freiheit einfach als *Zustand* in die Zeit nach der ganz vollzogenen sozialen Revolution zu verlegen und damit jede Aktualität dieser Frage abzulehnen. Es fragt sich nur, ob mit dieser Feststellung, die dem Wortlaute von Engels zweifellos entspricht, die Frage auch wirklich erschöpft ist? Es fragt sich, ob ein Zustand auch nur denkbar sein, geschweige denn gesellschaftlich verwirklicht werden kann, der nicht von einem langen, auf ihn hinwirkenden *Prozeß* vorbereitet worden ist, der seine Elemente, wenn auch in einer vielfach unangemessenen, in einer dialektischen Umschläge bedürfenden Form enthalten und entwickelt hat? Ob also eine schroffe, dialektische Übergänge ausschließende Trennung des »Reiches der Freiheit« von dem Prozeß, der es ins Leben zu rufen bestimmt ist, nicht eine ähnliche utopische Struktur des Bewußtseins aufzeigt, wie die schon behandelte Trennung von Endziel und Bewegung?

Wenn aber das »Reich der Freiheit« im Zusammenhange mit dem Prozeß, der zu ihm führt, betrachtet wird, so ist es zweifellos, daß schon das erste geschichtliche Auftreten des Proletariats — freilich in jeder Beziehung unbewußt — hierauf intentioniert hat. Das Endziel der proletarischen Bewegung, so wenig es die einzelnen Etappen des Anfangsstadiums — selbst theoretisch — unmittelbar zu beeinflussen imstande sein kann, ist doch als Prinzip, als Gesichtspunkt der Einheit von keinem Moment des Prozesses ganz, abzulösen. Es darf jedoch nicht vergessen werden, daß die Periode der entscheidenden Kämpfe von den vorhergehenden sich nicht bloß an Umfang und Intensität der Kämpfe selbst unterscheidet, sondern daß diese quantitativen Steigerungen nur Symptome für die tiefgehenden qualitativen Unterschiede sind, die diese Kämpfe von den früheren abheben. War auf früherer Stufe, nach den Worten des »Kommunistischen Manifestes«, selbst das »massenhafte Zusammenhalten der Arbeiter noch nicht die Folge ihrer eigenen Vereinigung, sondern die Folge der Vereinigung der Bourgeoisie«, so wiederholt sich dieses Selbständigwerden, dieses »sich zur Klasse organisieren« des Proletariats auf immer höherer Stufe, bis der Zeitpunkt, die Periode der endgültigen Krise des Kapitalismus gekommen ist: die Epoche, in der die Entscheidung immer mehr in der Hand des Proletariats liegt.

Diese Sachlage bedeutet keinesfalls, daß die objektiven ökonomischen »Gesetzmäßigkeiten« aufgehört hätten zu funktionieren. Im Gegenteil. Sie werden noch lange *nach dem Sieg* des Proletariats in Geltung bleiben und erst mit dem Entstehen der klassenlosen, vollständig unter menschlicher Kontrolle stehenden Gesellschaft — wie der Staat — absterben. Das Neue an der gegenwärtigen Lage bedeutet bloß — bloß! — so viel, daß die blinden Mächte der kapitalistisch-ökonomischen Entwicklung die Gesellschaft dem Abgrund entgegentreiben; daß die Bourgeoisie nicht mehr die Macht besitzt, die Gesellschaft über den »toten Punkt« ihrer ökonomischen Gesetze nach kurzen Schwankungen hinauszuhelfen; daß aber das Proletariat *die Möglichkeit* besitzt, die vorhandenen Tendenzen der Entwicklung *bewußt* ausnützend, der Entwicklung selbst

Radikalismus«, 92-93.

[13] Anti-Dühring, 306.

eine andere Richtung zu geben. Diese andere Richtung ist: die bewußte Regelung der Produktionskräfte der Gesellschaft. Und indem dies *bewußt* gewollt wird, wird das »Reich der Freiheit« gewollt; ist der *erste bewußte Schritt* in der Richtung auf seine Verwirklichung getan.

Dieser Schritt folgt allerdings »notwendig« aus der Klassenlage des Proletariats. Jedoch diese Notwendigkeit hat selbst den Charakter eines Sprunges[14]. Die *praktische* Beziehung zum Ganzen, die wirkliche Einheit von Theorie und Praxis, die den früheren Handlungen des Proletariats nur sozusagen unbewußt innegewohnt hat, tritt in ihr klar und bewußt zutage. Auch in früheren Stadien der Entwicklung wurde die Aktion des Proletariats oft sprunghaft auf eine Höhe getrieben, deren Zusammenhang und Kontinuität mit der vorausgehenden Entwicklung erst nachträglich bewußt gemacht und als notwendiges Produkt der Entwicklung begriffen werden konnte. (Man denke an die Staatsform der Kommune von 1871.) Hier jedoch muß das Proletariat diesen Schritt *bewußt* vollziehen. Kein Wunder, daß alle in den Gedankenformen des Kapitalismus Befangenen vor diesem Sprung zurückschrecken, mit aller Energie ihres Denkens sich an die Notwendigkeit, als »Gesetz der Wiederholung« der Erscheinungen, als Naturgesetz anklammern und das Entstehen j eines radikal Neuen, von dem wir noch keine »Erfahrung« haben können, als Unmögliches zurückweisen. Am klarsten wurde diese Scheidung, nachdem sie bereits in den Kriegsdebatten berührt war, von Trotzki in seiner Polemik Kautsky gegenüber betont. »Denn das grundlegende bolschewistische Vorurteil besteht eben darin, daß man das Reiten nur erlernen kann, wenn man fest auf einem Pferde sitzt[15]« Aber Kautsky und seinesgleichen sind nur als Symptome der Sachlage bedeutsam: als theoretischer Ausdruck für die ideologische Krise der Arbeiterklasse, als des Moments ihrer Entwicklung, wo sie »von neuem vor der unbestimmten Ungeheuerlichkeit ihrer eigenen Zwecke« zurückschreckt, ihrer Aufgabe, die sie doch auf sich nehmen muß und *nur in dieser bewußten Form* auf sich nehmen kann, wenn sie nicht in der Krise des zusammenbrechenden Kapitalismus gemeinsam mit der Bourgeoisie schmach- und leidvoll zugrunde gehen will.

3.

Sind die menschewistischen Parteien der organisatorische Ausdruck für diese ideologische Krise des Proletariats, so ist die kommunistische Partei ihrerseits die organisatorische Form für den bewußten Ansatz zu diesem Sprung und auf diese Weise der erste *bewußte* Schritt dem Reiche der Freiheit entgegen. Aber ebenso wie früher der allgemeine Begriff des Reiches der Freiheit selbst klargelegt und gezeigt wurde, daß sein Nahen keineswegs ein plötzliches Aufhören der objektiven Notwendigkeiten des Wirtschaftsprozesses zu bedeuten hat, muß auch jetzt diese Beziehung der kommunistischen Partei auf das kommende Reich der Freiheit näher betrachtet werden. Vor allem ist festzustellen: Freiheit bedeutet hier *nicht* die Freiheit des Individuums. Nicht als ob die entwickelte kommunistische Gesellschaft keine Freiheit des Individuums kennen würde. Im Gegenteil. Sie wird die erste Gesellschaft in der Geschichte der

---

[14] Vgl. den Aufsatz »Funktionswechsel des historischen Materialismus«.

[15] Terrorismus und Kommunismus, 82. Ich halte es für keineswegs zufällig, freilich nicht im philologischen Sinne, daß die Polemik Trotzkis Kautsky gegenüber auf politischem Gebiet die wesentlichen Argumente der Polemik Hegels gegen die Erkenntnistheorie Kants wiederholt. Vgl. Hegels Werke xv, 504. Kautsky hat übrigens später die Gesetzlichkeit des Kapitalismus als unbedingt für die Zukunft gültig, selbst bei Unmöglichkeit der konkreten Erkenntnis der Entwicklungstendenzen, formuliert. Vgl. Die proletarische Revolution u. ihr Programm. 57.

Menschheit sein, die diese Forderung wirklich ernst nimmt und tatsächlich verwirklicht. Jedoch auch diese Freiheit wird keineswegs die heute von den Ideologen der bürgerlichen Klasse gemeinte Freiheit sein. Um die gesellschaftlichen Voraussetzungen der wirklichen Freiheit zu erkämpfen, müssen Schlachten geschlagen werden, in denen nicht nur die gegenwärtige Gesellschaft, sondern auch der von ihr produzierte Menschenschlag untergehen wird. »Das jetzige Geschlecht«, sagt Marx[16], »gleicht den Juden, die Moses durch die Wüste führt. Es hat nicht nur eine neue Welt zu erobern, es muß untergehen, um den Menschen Platz zu »machen, die einer neuen Welt gewachsen sind.« Denn die »Freiheit« des gegenwärtig lebenden Menschen ist die Freiheit des durch den verdinglichten und verdinglichenden Besitz isolierten Individuums: eine Freiheit *gegenüber* den anderen (ebenfalls isolierten) Individuen. Eine Freiheit des Egoismus, des Sichabschließens; eine Freiheit, für die Solidarität und Zusammenhang höchstens als unwirksame, »regulative Ideen« in Betracht kommen[17]. Diese Freiheit heute unmittelbar ins Leben rufen zu wollen, bedeutet auf die tatsächliche Verwirklichung der wirklichen Freiheit praktisch zu verzichten. Diese »Freiheit«, die einzelnen Individuen ihre gesellschaftliche Lage oder innere Beschaffenheit bieten mag, unbekümmert um die anderen Menschen auszukosten, heißt also: die unfreie Struktur der heutigen Gesellschaft, soweit es vom betreffenden Individuum abhängt, praktisch zu verewigen.

Das *bewußte* Wollen des Reiches der Freiheit kann also nur das bewußte Tun jener Schritte bedeuten, die diesem tatsächlich entgegenführen. Und in der Einsicht, daß individuelle Freiheit in der heutigen bürgerlichen Gesellschaft nur ein korruptes und korrumpierendes, weil auf die Unfreiheit der anderen unsolidarisch basiertes Privileg sein kann, bedeutet es gerade: den Verzicht auf individuelle Freiheit. Es bedeutet das bewußte Sich-unterord-nen jenem Gesamtwillen, der die wirkliche Freiheit wirklich ins Leben zu rufen bestimmt ist, der heute die ersten, schweren, unsicheren und tastenden Schritte ihr gegenüber zu tun ernsthaft unternimmt. Dieser bewußte Gesamtwille ist die kommunistische Partei. Und wie jedes Moment eines dialektischen Prozesses enthält auch sie, freilich nur im Keime, in primitiver, abstrakter und unentfalteter Form jene Bestimmungen, die dem Ziele, das sie zu verwirklichen bestimmt ist, zukommen: die Freiheit in ihrer Einheit mit der Solidarität. Die Einheit dieser Momente ist *die Disziplin.* Nicht nur, weil bloß infolge einer Disziplin die Partei zu einem aktiven Gesamtwillen zu werden fähig ist, während jede Einführung des bürgerlichen Begriffes der Freiheit das Entstehen dieses Gesamtwillens verhindert und die Partei in ein loses, aktionsunfähiges Aggregat von Einzelpersonen verwandelt. Sondern weil gerade die Disziplin auch für den Einzelnen den ersten Schritt zu der heute möglichen — freilich dem Stand der gesellschaftlichen Entwicklung entsprechend auch noch recht primitiven — Freiheit bedeutet, die in der Richtung auf das Überwinden der Gegenwart liegt.

Daß jede kommunistische Partei ihrem Wesen nach einen höheren Typus der Organisation vorstellt, als jede bürgerliche Partei oder opportunistische Arbeiterpartei, zeigt sich gleich *in den höheren Ansprüchen, die sie an ihre einzelnen Mitglieder stellt.* Dies trat bereits zur Zeit der ersten Spaltung der russischen Sozialdemokratie klar zutage. Während die Menschewiki (wie jede im Wesen bürgerliche Partei) die einfache Annahme des Parteiprogramms für hinreichend zur Mitgliedschaft gefunden haben, war für die Bolschewiki Parteimitglied zu sein gleichbedeutend mit aktiver, persönlicher Teilnahme

---

[16] Klassenkämpfe, 85..

[17] Vgl. die *Methodologie* der Ethik bei Kant und Fichte; in der tatsächlichen Ausführung ist dieser Individualismus wesentlich abgeschwächt. Aber z. B. Fichte betont, daß die, Kant recht verwandte Form: »beschränke deine Freiheit so, daß der andere neben dir auch frei sein könne«, keine absolute, sondern nur eine »hypothetische Gültigkeit« (in seinem System) hat. Grundlage des Naturrechtes, § 7, IV. Werke (neue Ausgabe) II, 93.

an der revolutionären Arbeit. Dieses Prinzip der Parteistruktur hat sich im Laufe der Revolution nicht geändert. Die Organisationsthesen des III. Kongresses stellen fest: »Die Annahme eines kommunistischen Programmes ist aber erst die Kundgebung des Willens, kommunistisch zu werden … zur ernsten Durchführung des Programmes ist die Heranziehung aller Mitglieder zu beständiger, alltäglicher Mitarbeit die erste Bedingung.« Dieses Prinzip ist bis heute freilich vielfach bloßes Prinzip geblieben. Das ändert aber gar nichts an seiner grundlegenden Wichtigkeit. Denn wie das Reich der Freiheit uns nicht auf einmal, gewissermaßen als gratia irresisti-bilis, geschenkt werden kann, wie das »Endziel« nicht außerhalb des Prozesses auf uns irgendwo wartet, sondern jedem einzelnen Moment des Prozesses prozeßhaft innewohnt, so ist die kommunistische Partei, als revolutionäre Bewußtseinsform des Proletariats, ebenfalls etwas *Prozeßartiges* Rosa Luxemburg hat sehr richtig erkannt, daß »die Organisation als Produkt des Kampfes entstehen« muß. Sie hat bloß den organischen Charaktei dieses Prozesses überschätzt und die Bedeutung des bewußten, bewußt-organisatorischen Elementes in ihm unterschätzt. Aber die Einsicht dieses Irrtums darf nicht dahin übersteigert werden, daß man nun das Prozeßartige det Organisationsformen ganz übersieht. Denn trotz der Tatsache, daß für die außerrussischen Parteien (da die russischen Erfahrungen ausgewertet werden konnten) die Prinzipien dieser Organisation von vornherein bewußt vorgeschwebt haben, kann das Prozeßartige ihres Entstehens und Wachsens doch durch keine organisatorischen Mäßnahmen einfach überschlagen werden. Die Richtigkeit der organisatorischen Maßnahmen kann zwar diesen Prozeß außerordentlich beschleunigen, kann der Klärung des Bewußtseins die größten Dienste leisten und ist deshalb die unerläßliche Vorbedingung des Entstehens der Organisation. Die kommunistische Organisation kann aber doch nur im Kampfe erarbeitet, nur dadurch verwirklicht werden, daß die Richtigkeit und die Notwendigkeit gerade dieser Form des Zusammenhaltes für jedes einzelne Mitglied durch eigene Erfahrung bewußt wird.

Es handelt sich also um die Wechselwirkung von Spontaneität und bewußter Regelung. Dies ist an und für sich in der Entwicklung von Organisationsformen durchaus nichts Neues. Im Gegenteil. Es ist die typische Art der Entstehung neuer Organisationsformen. Engels[18] beschreibt z. B., wie gewisse militärische Aktionsformen infolge der objektiven Notwendigkeit des zweckmäßigen Handelns aus den unmittelbaren Instinkten der Soldaten, ohne theoretische Vorbereitung, ja gegenüber der damals geltenden theoretischen Einstellung, also auch gegenüber den bestehenden militärischen Organisationsformen sich spontan durchgesetzt haben und erst nachträglich organisatorisch fixiert worden sind. Das Neue in dem Bildungsprozeß der kommunistischen Parteien besteht bloß in der veränderten Beziehung von spontanem Handeln und bewußter, theoretischer Voraussicht, in dem allmählichen Verschwinden, in dem andauernden Bekämpfen der reinen post festum Struktur des bürgerlichen, verdinglichten bloß »anschauenden« Bewußtseins. Diese veränderte Beziehung beruht darauf, daß auf dieser Stufe der Entwicklung für das Klassenbewußtsein des Proletariats die *objektive Möglichkeit* einer nicht mehr bloß post festum Einsicht in die eigene Klassenlage und in das ihr entsprechende richtige Handeln bereits vorhanden ist. Obwohl *für jeden einzelnen Arbeiter,* infolge der Verdinglichung seines Bewußtseins, der Weg zur Erlangung des — objektiv möglichen — Klassenbewußtseins, zur inneren Einstellung, in der er dieses Klassenbewußtsein für sich erarbeitet, ebenfalls bloß durch das nachträgliche Klarwerden über seine unmittelbaren Erfahrungen führen kann; obwohl also das psychologische Bewußtsein für jeden Einzelnen seinen post festum Charakter bewahrt. Dieser Widerstreit von individuellem Bewußtsein und Klassenbewußtsein in

[18] Anti-Dühring, 174 ff., besonders 176

jedem einzelnen Proletarier ist durchaus nicht zufällig. Denn die kommunistische Partei als höhere Organisationsform den anderen Parteiorganisationen gegenüber zeigt sich gerade darin, daß in ihr — und in ihr zum erstenmal in der Geschichte — der aktivpraktische Charakter des Klassenbewußtseins einerseits als die einzelnen Handlungen eines jeden Individuums *unmittelbar* beeinflussendes Prinzip, andererseits und zugleich als die geschichtliche Entwicklung *bewußt* mitbestimmender Faktor zur Geltung gelangt.

Diese doppelte Bedeutung der Aktivität, ihre gleichzeitige Bziehung auf den einzelnen Träger des proletarischen Klassenbewußtseins und auf den Gang der Geschichte, also die *konkrete Vermittlung zwischen Mensch und Geschichte,* ist für den Typus der hier entstehenden Organisationsform entscheidend. Für den alten Typus der Parteiorganisation — einerlei, ob es sich dabei um bürgerliche Parteien oder opportunistische Arbeiterparteien handelt — kann der Einzelne nur als »Masse«, nur als Gefolge, als Nummer vorkommen, Max Weber[19] bestimmt diesen Typus der Organisation sehr richtig: »Allen gemeinsam ist: daß einem Kern von Personen, in deren Händen die *aktive* Leitung… liegt, sich ›Mitglieder‹ mit wesentlich passiverer Rolle zugesellen, während die Masse der Verbandsmitglieder nur eine Objektrolle spielt.« Diese Objektrolle wird durch die formale Demokratie, durch die »Freiheit«, die in diesen Organisationen herrschen mag, nicht aufgehoben, sondern im Gegenteil fixiert und verewigt. Das »falsche Bewußtsein«, die objektive Unmöglichkeit, durch bewußtes Handeln in den Gang der Ge-schichte einzugreifen, spiegelt sich organisatorisch in der Unmöglichkeit, aktive politische Einheiten (Parteien) zu bilden, die zwischen dem Handeln jedes einzelnen Mitgliedes und der Aktivität der ganzen Klasse zu vermitteln berufen wären. Da diese Klassen und Parteien im objektiven geschichtlichen Sinne nicht aktiv sind, da ihre scheinbare Aktivität nur ein Reflex ihres fatalistischen Getragenseins von unbegriffenen geschichtlichen Mächten sein kann, müssen in ihnen sämtliche Erscheinungen, die aus der Getrenntheit von Bewußtsein und Sein, von Theorie und Praxis, aus der Struktur des verdinglichten Bewußtseins folgen, zutage treten. D. h., als *Gesamtkomplexe* stehen sie dem Lauf der Entwicklung bloß *anschauend,* kontemplativ gegenüber. Dementsprechend treten in ihnen, die beiden zusammengehörenden, stets zugleich auftretenden, gleich falschen Auffassungen über den Gang der Geschichte notwendig auf: die voluntaristische Überschätzung der aktiven Bedeutung des Individuums (des Führers) und die fatalistische Unterschätzung der Bedeutung der Klasse (der Masse). Die Partei gliedert sich in einen aktiven und einen passiven Teil, wobei der letztere nur gelegentlich und stets nur auf Kommando des ersteren in Bewegung gebracht werden soll. Die »Freiheit«, die in solchen Parteien für die Mitglieder vorhanden sein mag, ist demzufolge nichts mehr, als die Freiheit der Beurteilung von fatalistisch abrollenden Ereignissen oder Verfehlungen von Einzelnen seitens mehr oder weniger, aber niemals mit dem Zentrum ihres Daseins, mit ihrer ganzen Persönlichkeit beteiligter *Zuschauer.* Denn die Gesamtpersönlichkeit der Mitglieder kann von solchen Organisationen niemals erfaßt werden, ja sie können ein solches Erfassen nicht einmal erstreben. Wie alle gesellschaftlichen Formen der »Zivilisation« beruhen auch diese Organisationen auf genauester, mechanisierter Arbeitsteilung, auf Bureaukratisierung, auf genauer Abwägung und Trennung von Rechten und Pflichten. Die Mitglieder hängen nur durch abstrakt erfaßte Teile ihrer Existenz mit der Organisation zusammen, und diese abstrakten Zusammenhänge objektivieren sich als getrennte Rechte und Pflichten[20].

---

[19] Wirtschaft und Gesellschaft, 169.

[20] Eine gute Beschreibung dieser Organisationsformen findet man in den Thesen zur Organisation des iii. Kongresses (ii, 6). Sie werden dort treffend mit der Organisation des bürgerlichen Staates verglichen.

Die wirklich aktive Teilnahme an allen Ereignissen, das wirklich praktische Verhalten aller Mitglieder einer Organisation ist nur durch Einsatz der Gesamtpersönlichkeit zu leisten. Erst wenn das Handeln in einer Gemeinschaft zur zentralen persönlichen Angelegenheit eines jeden einzelnen Beteiligten wird, kann die Trennung von Recht und Pflicht, die organisatorische Erscheinungsform der Abtrennung des Menschen von seiner eigenen Vergesellschaftung, seiner Zerstückelung durch die gesellschaftlichen Mächte, die ihn beherrschen, aufgehoben werden. Engels betont, bei der Beschreibung der Gentilverfassung[21] gerade diesen Unterschied sehr scharf: »Nach innen gibt es noch keinen Unterschied zwischen Rechten und Pflichten.« Nach Marx[22] ist es aber das besondere Kennzeichen des Rechtsverhältnisses, daß das Recht »seiner Natur nach nur in Anwendung von gleichem Maßstab bestehen« kann; aber die notwendig ungleichen Individuen »sind nur an gleichem Maßstab meßbar, soweit man sie unter einen gleichen Gesichtspunkt bringt… und weiter nichts in ihnen sieht, von allem anderen absieht«. Jede menschliche Beziehung also, die mit dieser Struktur, mit der Abstraktion von der Gesamtpersönlichkeit des Menschen, mit seiner Subsumierung unter einem abstrakten Gesichtspunkt bricht, ist ein Schritt in der Richtung des Durchbrechens dieser Verdinglichung des menschlichen Bewußtseins. So ein Schritt jedoch setzt den *tätigen Einsatz der Gesamtpersönlichkeit voraus.* Damit ist es klar geworden, daß die Formen der Freiheit in den bürgerlichen Organisationen nichts mehr sind, als ein »falsches Bewußtsein« von der tatsächlichen Unfreiheit; d. h. eine Struktur des Bewußtseins, wo der Mensch formal frei sein Eingefügtsein in ein System wesensfremder Notwendigkeiten *betrachtet* und die formale »Freiheit« dieser Kontemplation mit einer wirklichen Freiheit verwechselt. Erst mit dieser Einsicht hebt sich die scheinbare Paradoxie unserer früheren Behauptung auf: daß die Disziplin der kommunistischen Partei, das bedingungslose Aufgehen der Gesamtpersönlichkeit eines jeden Mitgliedes in der Praxis der Bewegung der einzig mögliche Weg zur Verwirklichung der echten Freiheit ist. Und zwar nicht nur für die Gesamtheit, die erst in einer solchen Organisationsform den Hebel zum Erringen der objektiven gesellschaftlichen Voraussetzungen dieser Freiheit erlangt, sondern auch für das einzelne Individuum, für das einzelne Mitglied der Partei, das nur auf diesem Wege zur Realisierung der Freiheit *auch für sich selbst* schreiten kann. Die Frage der Disziplin ist also einerseits eine elementar praktische Frage für die Partei, eine unerläßliche Vorbedingung ihres wirklichen Funktionierens, sie ist aber andererseits keine bloß technisch-praktische Frage, Sondern eine der höchsten und wichtigsten *geistigen* Fragen der revolutionären Entwicklung. Diese Disziplin, die nur als bewußte und freie Tat des bewußtesten Teiles, der Vorhut der revolutionären Klasse, entstehen kann, ist ohne ihre geistigen Voraussetzungen nicht zu verwirklichen. Ohne -Wenigstens instinktive — Erkenntnis von diesem Zusammenhang zwischen Gesamtpersönlichkeit und Parteidisziplin für jedes einzelne Parteimitglied muß diese Disziplin zu einem verdinglichten und abstrakten System von Rechten und Pflichten erstarren, die Partei Rückfälle in den Organisationstypus des bürgerlichen Parteiwesens erleiden. So wird es verständlich, daß die Organisation einerseits — objektiv — die größte Empfindlichkeit für den revolutionären Wert oder Unwert theoretischer Anschauungen und Richtungen zeigt; und daß andererseits — subjektiv — die revolutionäre Organisation einen sehr hohen Grad von Klassenbewußtsein voraussetzt.

4.

[21] Ursprung, 164.

[22] Kritik des Gothaer Programmes, Ausgabe von Korsch, 26-27.

So wichtig es nun ist, diese Beziehung der kommunistischen Parteiorganisation zu ihren einzelnen Mitgliedern theoretisch klar zu sehen, so verhängnisvoll wäre es, hier stehenzubleiben: die Organisationsfrage von einer formalethischen Seite zu nehmen. Denn die hier geschilderte Beziehung des Einzelnen zu dem Gesamtwillen, dem er sich mit seiner ganzen Persönlichkeit unterordnet, kommt — isoliert betrachtet — keineswegs bloß der kommunistischen Partei allein zu, sondern ist vielmehr ein Wesenszeichen vieler utopistischer Sektenbildungen gewesen. Ja manche Sekten konnten diese formal-ethische Seite der Organisationsfrage, eben weil sie sie als das alleinige oder wenigstens als das schlechthin ausschlaggebende Prinzip und nicht als bloßes Moment des *ganzen* Organisationsproblems aufgefaßt haben, sichtbarer und deutlicher zur Offenbarung bringen als die kommunistischen Parteien. In seiner formal-ethischen Einseitigkeit hebt sich aber dieses Organisationsprinzip selbst auf: seine Richtigkeit, die kein bereits erreichtes und erfülltes Sein, sondern bloß die *richtige Richtung* auf das zu verwirklichende Ziel bedeutet, hört mit dem Auflösen der richtigen Beziehung auf das Ganze des Geschichtsprozesses auf, etwas Richtiges zu sein. Darum wurde bei dem Herausarbeiten der Beziehung zwischen Einzelnen und Organisation auf das Wesen der Partei als auf das konkrete Vermittlungsprinzip zwischen Mensch und Geschichte ein entscheidendes Gewicht gelegt. Denn nur indem der in der Partei zusammengefaßte Gesamtwille ein aktiver und bewußter Faktor der geschichtlichen Entwicklung ist, der sich dementsprechend in stetiger, lebendiger Wechselwirkung zu dem gesellschaftlichen Umwälzungsprozeß befindet, wodurch seine einzelnen Glieder ebenfalls in eine lebendige Wechselwirkung zu diesem Prozeß und zu seinem Träger, der revolutionären Klasse, geraten, können die Forderungen, die von hier aus an den Einzelnen gestellt werden, ihren formal-ethischen Charakter verlieren. Darum hat Lenin[23] bei Behandlung der Frage, wodurch sich die revolutionäre Disziplin der kommunistischen Partei erhält, neben der Hingebung der Mitglieder die Beziehung der Partei zur Masse und die Richtigkeit ihrer politischen Leitung in den Vordergrund gestellt.

Diese drei Momente sind aber voneinander nicht zu trennen. Die formalethische Auffassung des Sektenwesens scheitert gerade daran, daß sie die Einheit dieser Momente, die lebendige Wechselwirkung zwischen Parteiorganisation und unorganisierter Masse nicht zu erfassen vermag. Jede Sekte, mag sie sich auch noch so ablehnend gegen die bürgerliche Gesellschaft gebärden, mag sie — subjektiv — noch so tief von dem Abgrund, der sie von dieser trennt, überzeugt sein, offenbart gerade an diesem Punkt, daß sie im Wesen ihrer Geschichtsauffassung doch noch auf bürgerlichem Boden steht; daß dementsprechend die Struktur ihres eigenen Bewußtseins dem bürgerlichen nahe verwandt ist. Diese Verwandtschaft kann letzten Endes auf eine ähnliche Fassung der Zweiheit von Sein und Bewußtsein zurückgeführt werden; auf die Unfähigkeit, ihre Einheit als dialektischen Prozeß, als *den* Prozeß der Geschichte zu begreifen. Es ist von diesem Standpunkt aus gleich, ob diese objektiv vorhandene dialektische Einheit in ihrer falschen, sekten-haften Spiegelung als starres Sein oder als gleich starres Nichtsein gefaßt wird; ob den Massen — mythologisierend — die richtige Einsicht für das revolutionäre Handeln bedingungslos zugesprochen oder die Auffassung vertreten wird, daß die »bewußte« Minderheit *für* die »unbewußte« Masse zu handeln hat. Beide extremen Fälle, die hier nur als Beispiele herbeigezogen wurden, da eine selbst andeutende Behandlung der Typologie der Sekten weit über diesen Rahmen hinausgehen würde, gleichen einander und dem bürgerlichen Bewußtsein darin, daß in ihnen der wirkliche Geschichtsprozeß von der Bewußtseinsentwicklung der »Masse« getrennt betrachtet wird.

[23] Der »»Radikalismus«, die Kinderkrankheit des Kommunismus, *6-j*.

Wenn die Sekte für die »unbewußte« Masse, an ihrer Stelle, in ihrer Stellvertretung handelt, läßt sie die geschichtlich notwendige und darum dialektische, organisatorische Trennung der Partei von der Masse zur Permanenz erstarren. Wenn sie hingegen in der spontanen, instinktiven Bewegung der Masse restlos aufzugehen versucht, muß sie das Klassenbewußtsein des Proletariats den augenblicklichen Gedanken, Empfindungen usw. der Massen einfach gleichsetzen und muß jeden Maßstab für die objektive Beurteilung des richtigen Handelns verlieren. Sie ist dem bürgerlichen Dilemma von Voluntarismus und Fatalismus anheimgefallen. Sie stellt sich auf einen Standpunkt, von wo aus es unmöglich wird, entweder die objektiven oder die subjektiven Etappen der geschichtlichen Entwicklung zu beurteilen. Sie ist gezwungen, die Organisation entweder maßlos zu überschätzen oder ebenso maßlos zu unterschätzen. Sie muß die Frage der Organisation von den allgemeinen, praktisch-geschichtlichen, von den strategisch-taktischen Fragen getrennt, isoliert behandeln.

Denn der Maßstab und der Wegweiser für die richtige Beziehung von Partei und Klasse kann nur im Klassenbewußtsein des Proletariats aufgefunden werden. Einerseits bildet die reale, objektive Einheit des Klassenbewußtseins die Grundlage der dialektischen Verbundenheit in der organisatorischen Trennung von Klasse und Partei. Andererseits bedingt das nichteinheitliche Vorhandensein, die verschiedenen Grade der Klarheit und Tiefe dieses Klassenbewußtseins in den verschiedenen Individuen, Gruppen und Schichten des Proletariats die Notwendigkeit der organisatorischen Abtrennung der Partei von der Klasse. Bucharin[24] hebt deshalb richtig hervor, daß bei einer innerlich einheitlichen Klasse die Parteibildung etwas Überflüssiges wäre. Die Frage ist nur: ob der organisatorischen Selbständigkeit der Partei, der Herauslösung dieses Teiles aus dem Ganzen der Klasse objektive Unterschiede der Schichtung in der Klasse selbst entsprechen, oder ob die Partei von der Klasse nur infolge ihrer Bewußtseinsentwicklung, infolge ihres Bedingtseins durch und ihrer Rückwirkung auf die Bewußtseinsentwicklung der Mitglieder getrennt ist? Es wäre natürlich töricht, die objektiv-ökonomischen Schichtungen innerhalb des Proletariats ganz zu übersehen. Es darf aber nicht vergessen werden, daß diese Schichtungen keineswegs auf auch nur ähnlich objektiven Differenzen beruhen, wie jene sind, die die Scheidung der Klassen selbst objektiv-ökonomisch bestimmen. Ja, sie können vielfach nicht einmal als Unterarten dieser Trennungsprinzipien gelten. Wenn z.B. Bucharin hervorhebt, daß »ein Bauer, der soeben in eine Fabrik eingetreten ist, etwas ganz anderes ist, als ein Arbeiter, der von Kindesbeinen an in der Fabrik arbeitet«, so ist das allerdings ein Unterschied des »Seins«, liegt aber auf völlig anderer Ebene, wie der andere — ebenfalls von Bucharin angeführte — Unterschied zwischen dem Arbeiter des modernen Großbetriebes und dem der kleinen Werkstätte. Denn im zweiten Falle handelt es sich um eine objektiv verschiedene Stellung im Produktionsprozeß, während im ersten Fall bloß die individuelle Lage (mag sie auch noch so typisch sein) im Produktionsprozeß geändert wird. In diesem Fall handelt es sich also darum, wie schnell das Individuum (oder die Schicht) sich seiner neuen Lage im Produktionsprozeß bewußtseinsmäßig anzupassen fähig ist, wie lange die psychologischen Überreste seiner alten verlassenen Klassenlage auf die Herausbildung seines Klassenbewußtseins hemmend einwirken. Während im zweiten Fall die Frage aufgeworfen wird, ob die Klasseninteressen, die sich objektiv-ökonomisch aus solchen verschiedenen Lagen innerhalb des Proletariats ergeben, groß genug sind, um eine Differenziation innerhalb der objektiven Klasseninteressen der ganzen Klasse hervorzubringen. Hier handelt es sich also darum, ob das objektive, das zugerechnete[25]

---

[24] Klasse, Partei, Führer. Die Internationale. Berlin 1922. iv, 22.

[25] Über diesen Begriff vgl. den Aufsatz »Klassenbewußtsein«.

Klassenbewußtsein selbst als differenziert, ge-schichtet gedacht werden muß, dort bloß darum, welche — eventuell typische — Lebensschicksale auf das Sich-durchsetzen dieses objektiven Klassenbewußtseins hemmend einwirken.

Es ist klar, daß theoretisch bloß der zweite Fall wirklich von Bedeutung ist. Denn der Opportunismus ging, von Bernstein an, stets darauf aus: einerseits die objektiv-ökonomischen Schichtungen innerhalb des Proletariats als derart tiefgehend darzustellen, andererseits die Ähnlichkeit in der »Lebenslage« zwischen einzelnen proletarischen, halbproletarischen, kleinbürgerlichen usw. Schichten so stark zu betonen, daß *in dieser »Differenzierung« die Einheit und die Selbständigkeit der Klasse verlorengehe.* (Das Görlitzer Programm der S.P.D. ist der letzte, bereits klare, organisatorisch gewordene Ausdruck dieser Tendenz.) Selbstredend werden gerade die Bolsche-wiki die letzten sein, das Dasein solcher Differenzierungen zu übersehen. Es fragt sich nur: welche *Art* des Seins, welche Funktion in der Totalität des gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses ihnen zukommt? Inwiefern die Erkenntnis dieser Differenzierungen zu (vorwiegend) taktischen, inwiefern sie zu (vorwiegend) organisatorischen Fragestellungen und Maßnahmen führt? Diese Fragestellung scheint im ersten Augenblick auf bloß begriffliche Haarspaltereien hinauszulaufen. Es muß jedoch bedacht werden, daß eine organi-satorische Zusammenfassung — im Sinne der kommunistischen Partei — eben die Einheit des Bewußtseins, also die Einheit des ihm zugrunde liegenden gesellschaftlichen Seins voraussetzt, während ein taktisches Zusammengehen durchaus möglich ist, ja notwendig werden kann, wenn die geschichtlichen Umstände in verschiedenen Klassen, deren gesellschaftliches Sein objektiv Verschieden ist, Bewegungen hervorrufen, die, obwohl von verschiedenartigen Ursachen bestimmt, doch vom Standpunkt der Revolution zeitweilig in der gleichen Richtung laufen. Wenn aber das objektive gesellschaftliche Sein wirklich verschieden ist, so können diese gleichen Richtungen nicht in dem gleichen Sinne »notwendig« sein, wie bei gleicher klassenmäßiger Grundlage. D. h. bloß im ersten Fall ist die gleiche Richtung das gesellschaftlich Notwendige, dessen Eintreten in der Empirie zwar durch verschiedene Umstände gehemmt werden kann, aber sich auf die Dauer doch durchsetzen muß, während im zweiten Fall bloß eine Kombination verschiedener geschichtlicher Umstände dieses Konvergieren der Bewegungsrichtungen hervorgebracht hat. Es ist eine Gunst der Umstände, die taktisch ausgewertet werden muß, da sie sonst, vielleicht unwiderbringlich, verlorengeht. Freilich ist auch die Möglichkeit eines solchen Zusammengehens von Proletariat und halbproletarischen usw. Schichten keineswegs zufällig. Aber es ist in der Klassenlage des Proletariats *allein* notwendig begründet: da das Proletariat sich nur durch die Vernichtung der Klassengesellschaft befreien kann, ist es *gezwungen,* seinen Befreiungskampf auch für alle unterdrückten, ausgebeuteten Schichten zu führen. Ob *diese* aber in den Einzelkämpfen an seiner Seite oder im Lager seiner Gegner stehen werden, ist vom Standpunkt dieser Schichten mit unklarem Klassenbewußtsein mehr oder weniger »zufällig«. Es hängt — wie früher gezeigt wurde — sehr stark von der richtigen Taktik der revolutionären Partei des Proletariats ab. Hier also, wo das gesellschaftliche Sein der handelnden Klassen verschieden ist, wo ihre Verbindung nur durch die weltgeschichtliche Sendung des Proletariats vermittelt wird, kann nur das — begrifflich stets gelegentliche, wenn auch in der Praxis oft andauernde — *taktische* Zusammengehen bei strenger organisatorischer Trennung im Interesse der revolutionären Entwicklung liegen. Denn das Entstehen der Einsicht in den halbproletarischen usw. Schichten, daß ihre Befreiung von dem Sieg des Proletariats abhängt, ist ein derart langwieriger Prozeß, ist bei diesen Schichten so großen Schwankungen unterworfen, daß ein mehr als taktisches Zusammengehen das Schicksal der Revolution gefährden könnte. Nun wird es verständlich, warum unsere Frage so scharf gestellt werden mußte: ob den Schichtungen

innerhalb des Proletariats selbst eine ähnliche (wenn auch schwächere) Abstufung des objektiven gesellschaftlichen Seins, der Klassenlage und dementsprechend des objektiven, zugerechneten Klassenbewußtseins zukommt? Oder ob diese Schichtungen nur dadurch entstehen, wie leicht oder wie schwer dieses wahre Bewußtsein der Klasse sich in den einzelnen Schichten, Gruppen und Individuen des Proletariats durchsetzt? Ob also die -zweifellos vorhandenen — objektiven Abstufungen in der Lebenslage des Proletariats nur die *Perspektive* bestimmen, aus der die — zweifellos als verschieden erscheinenden — Interessen des Augenblicks betrachtet werden, *die Interessen selbst* aber, nicht nur weltgeschichtlich, sondern aktuell und unmittelbar, wenn auch nicht für jeden Arbeiter im Augenblick erkennbar, *objektiv zusammenfallen?* Oder ob — wegen eines objektiven Unterschiedes im gesellschaftlichen Sein — diese Interessen selbst auseinandergehen können? Ist die Frage so gestellt, so kann die Antwort nicht mehr zweifelhaft sein. Die Worte des »Kommunistischen Manifestes«, die beinahe Wort für Wort in die Thesen über »die Rolle der kommunistischen Partei in der proletarischen Revolution« des ii. Kongresses übernommen wurden, daß die »kommunistische Partei keine von der gesamten Arbeiterklasse abweichenden Interessen hat, daß sie sich von der gesamten Arbeiterklasse dadurch unterscheidet, daß sie eine Übersicht über den ganzen historischen Weg der Arbeiterklasse in ihrer Gesamtheit hat und bestrebt ist, auf allen Biegungen dieses Weges nicht die Interessen einzelner Gruppen oder einzelner Berufe zu verteidigen, sondern die Interessen der Arbeiterklasse in ihrer Gesamtheit«, sind nur dann verständlich und sinnvoll, wenn die Einheit des objektiv-ökonomischen Seins für das Proletariat bejaht wird. Dann aber sind jene Schichtungen im Proletariate, die zu den verschiedenen Arbeiterparteien, zu der Entstehung der kommunistischen Partei führen, keine objektiv-ökonomischen Schichtungen des Proletariats, sondern Abstufungen in dem Entwicklungsgang seines Klassenbewußtseins. Einzelne Arbeiterschichten sind durch ihr ökonomisches Dasein ebensowenig unmittelbar dazu vorherbestimmt, Kommunisten zu werden, wie der einzelne Arbeiter als Kommunist geboren wird. Für jeden in der kapitalistischen Gesellschaft geborenen und unter seinem Einfluß aufgewachsenen Arbeiter ist ein an Erfahrungen mehr oder weniger schwerer Weg zurückzulegen, um in sich das richtige Bewußtsein über die eigene Klassenlage verwirklichen zu können.

Der Kampf der kommunistischen Partei geht um das Klassenbewußtsein des Proletariats. Ihre organisatorische Trennung von der Klasse bedeutet in diesem Falle nicht soviel, als ob sie *statt* der Klasse selbst, *für* die Interessen der Klasse kämpfen wollte. (Wie dies etwa die Blanquisten getan haben.) Tut sie auch dies, was im Laufe der Revolution zuweilen vorkommen kann, so geschieht es nicht in erster Reihe um der objektiven Ziele des betreffenden Kampfes willen (die auf die Dauer sowieso nur durch die Klasse selbst erkämpft oder bewahrt werden können), sondern um den Entwicklungsprozeß des Klassenbewußtseins zu befördern und zu beschleunigen. Denn der Prozeß der Revolution ist — im geschichtlichen Maßstabe — gleichbedeutend mit dem Entwicklungsprozeß des proletarischen Klassenbewußtseins. Die organisatorische Loslösung der kommunistischen Partei von der breiten Masse der Klasse selbst beruht auf der bewußtseinsmäßig verschiedenen Gliederung der Klasse, ist aber zugleich dazu da, um den Prozeß der Ausgleichung dieser Schichtungen — auf dem erreichbar höchsten Niveau — zu befördern. Die organisatorische Selbständigkeit der kommunistischen Partei ist notwendig, damit das Proletariat sein eigenes Klassenbewußtsein, als geschichtliche Gestalt, unmittelbar erblicken könne; damit in jedem Ereignis des alltäglichen Lebens jene Stellungnahme, die das Interesse der Gesamtklasse erfordert, klar und für jeden Arbeiter verständlich in Erscheinung trete; damit für die ganze Klasse das eigene Dasein als Klasse ins Bewußtsein gehoben werde. Während die Organisationsform der Sekten das »richtige« Klassenbewußtsein (soweit dieses in einer solchen abstrakten Isolierung

überhaupt gedeihen kann) künstlich von Leben und Entwicklung der Klasse absondert, bedeutet die Organisationsform der Opportunisten den Ausgleich dieser Schichtungen des Bewußtseins auf dem niedrigsten Niveau oder bestenfalls auf dem Niveau des Durchschnitts. Daß die jeweiligen tatsächlichen Handlungen der Klasse weitgehend von diesem Durchschnitt bestimmt werden, ist selbstverständlich. Da aber dieser Durchschnitt nicht etwas statisch-statistisch Bestimmbares ist, sondern selbst die Folge des revolutionären Prozesses, ist es ebenso selbstverständlich, daß ein organisatorisches Sichstützen auf den vorgefundenen Durchschnitt seine Entwicklung zu hemmen, ja sein Niveau zu senken bestimmt ist. Während das klare Herausarbeiten der höchsten Möglichkeit, die in einem bestimmten Augenblick *objektiv* gegeben ist, also die organisatorische Selbständigkeit der bewußten Vorhut, selbst ein Mittel ist, die Spannung zwischen dieser objektiven Möglichkeit und dem tatsächlichen Bewußtseinszustand des Durchschnitts in einer die Revolution befördernden Weise auszugleichen.

Die organisatorische Selbständigkeit ist sinnlos und führt zur Sekte zurück, wenn sie nicht zugleich die ununterbrochene *taktische* Rücksichtnahme auf den Bewußtseinszustand der breitesten, der zurückgebliebensten Massen bedeutet. Hier wird die Funktion der richtigen Theorie für das Organisationsproblem der kommunistischen Partei sichtbar. Sie soll die höchste, objektive Möglichkeit des proletarischen Handelns repräsentieren. Dazu ist aber die richtige theoretische Einsicht die unerläßliche Vorbedingung. Eine opportunistische Organisation, da sie eine mehr oder weniger lose Zusammenfassung heterogener Bestandteile zu bloß gelegentlichen Handlungen ist, da ihre Handlungen von den unbewußten, bereits nicht mehr hemmbaren Bewegungen der Massen eher geschoben werden, als daß die Partei sie wirklich leiten würde, da der organisatorische Zusammenhalt der Partei im Wesen eine in mechanisierte Arbeitsteilung fixierte Hierarchie von Führern und Funktionären ist, zeigt den Konsequenzen einer falschen Theorie gegenüber eine geringere Empfindlichkeit, als eine kommunistische Organisation. (Daß die unausgesetzte falsche Anwendung falscher Theorien doch zum Parteizusammenbruch führen muß, ist eine andere Frage.) Gerade der eminent praktische Charakter der kommunistischen Organisation, ihr Wesen als Kampfpartei setzt einerseits die richtige Theorie voraus, da sie sonst sehr bald an den Folgen der falschen Theorie scheitern müßte; andererseits produziert und reproduziert diese Organisationsform die richtige theoretische Einsicht, indem sie die Empfindlichkeit der Organisationsform für die Folgen einer theoretischen Einstellung bewußt und organisatorisch steigert. Handlungsfähigkeit und Fähigkeit zur Selbstkritik, zur Selbstkorrektur, zur theoretischen Weiterentwicklung stehen also in unlösbarer Wechselwirkung. Auch theoretisch handelt die kommunistische Partei nicht stellvertretend für das Proletariat. Ist sein Klassenbewußtsein, in bezug auf Denken und Handeln der ganzen Klasse etwas Prozeßartiges und Fließendes, so muß sich dies in der organisatorischen Gestalt dieses Klassenbewußtseins, in der kommunistischen Partei widerspiegeln. Nur mit dem Unterschied, daß sich hier eine höhere Bewußtseinsstufe organisatorisch objektiviert hat: dem mehr oder weniger chaotischen Auf und Ab in der Entwicklung dieses Bewußtseins in der Klasse selbst, der Abwechslung von Ausbrüchen, in denen eine alle theoretische Voraussicht weit übertreffende Reife des Klassenbewußtseins sich offenbart, mit halb lethargischen Zuständen der Unbeweglichkeit, des alles Erduldens, der bloß unterirdischen Weiterentwicklung steht hier ein bewußtes Betonen der Beziehung des »Endzieles« zu dem gegenwärtig aktuellen und notwendigen Handeln[26] gegenüber. Das

[26] Über die Beziehung von Endziel und augenblicklichem Handeln vgl. den Aufsatz »Was ist orthodoxer Marxismus?«

Prozeßartige, das Dialektische des Klassenbewußtseins wird also in der Theorie der Partei zur bewußt gehandhabten Dialektik.

Diese ununterbrochene dialektische Wechselwirkung zwischen Theorie, Partei und Klasse, dieses Gerichtetsein der Theorie auf die unmittelbaren Bedürfnisse per Klasse bedeutet mithin keineswegs ein Aufgehen der Partei in der Masse «es Proletariats. Die Debatten über die Einheitsfront haben bei fast allen Gegnern dieser Taktik den Mangel an dialektischer Auffassung, den Mangel an Verständnis für die wirkliche Funktion der Partei im Prozeß der Bewußtseinsentwicklung des Proletariats gezeigt. Ich spreche gar nicht von jenen Mißverständnissen, die die Einheitsfront als sofortige organisatorische Wiedervereinigung des Proletariats gedacht haben. Aber die Furcht, daß die Partei durch eine zu große Annäherung an die — scheinbar — »reformistischen« Tagesparolen, durch gelegentliches taktisches Zusammengehen mit den Opportunisten ihren kommunistischen Charakter verlieren könnte, zeigt, daß das Vertrauen zu der richtigen Theorie, zu der Selbsterkenntnis des Proletariats als Erkenntnis seiner objektiven Lage auf einer bestimmten Stufe der geschichtlichen Entwicklung, zu dem dialektischen Innewohnen des »Endzieles« in jeder revolutionär richtig erfaßten Tagesparole in weiten Kreisen der Kommunisten sich noch nicht genügend gefestigt hat; daß sie noch häufig — in sektenhafter Weise — für das Proletariat handeln, statt durch ihr Handeln den realen Prozeß der Entwicklung seines Klassenbewußtseins befördern zu müssen meinen. Denn diese Anschmiegung der Taktik der kommunistischen Partei an jene Momente des Lebens der Klasse, in denen gerade das richtige Klassenbewußtsein sich — wenn auch vielleicht in falscher Form — emporzuringen scheint, bedeutet keineswegs, daß sie nun unbedingt bloß den augenblicklichen Willen der Massen zu erfüllen gewillt »wäre. Im Gegenteil. Gerade weil sie den höchsten Punkt des objektiv-revolutionär Möglichen zu erreichen bestrebt ist — und das augenblickliche Wollen der Masse ist oft der wichtigste Teil, das wichtigste Symptom hierfür —, ist sie zuweilen gezwungen, gegen die Massen Stellung zu nehmen; ihnen den richtigen Weg durch Negation ihres gegenwärtigen Wollens zu zeigen. Sie ist gezwungen, darauf zu rechnen, daß das Richtige an ihrer Stellungnahme den Massen erst post festum, nach vielen bitteren Erfahrungen begreiflich wird. Aber weder diese noch jene Möglichkeit der Zusammenarbeit mit den Massen darf zum allgemeinen taktischen Schema verallgemeinert werden. Die Entwicklung des proletarischen Klassenbewußtseins (also: die Entwicklung der proletarischen Revolution) und die der kommunistischen Partei sind zwar -weltgeschichtlich betrachtet — ein und derselbe Prozeß. Sie bedingen sich also in der Praxis des Alltags wechselseitig in der innigsten Weise, *ihr konkretes Wachstum erscheint aber dennoch nicht als ein und derselbe Prozeß, ja er kann nicht einmal eine durchgehende Parallelität aufzeigen.* Denn die Art, wie dieser Prozeß sich abspielt, in welcher Form gewisse objektiv-ökonomische Veränderungen im Bewußtsein des Proletariats verarbeitet werden und vor allem, wie sich innerhalb dieser Entwicklung die Wechselwirkung von Partei und Klasse gestaltet, läßt sich nicht auf schematisierte »Gesetzmäßigkeiten« zurückführen. Das Erwachen der Partei, ihre äußere wie innere Konsolidation spielt sich freilich nicht im luftleeren Raum der sekten-haften Isolierung, sondern inmitten der historischen Wirklichkeit, in ununterbrochener, dialektischer Wechselwirkung mit der objektiven Wirtschaftskrise und den durch sie revolutionierten Massen ab. Es kann geschehen, daß der Lauf der Entwicklung — wie etwa in Rußland zwischen den beiden Revolutionen — der Partei die Möglichkeit bietet, sich vor den entscheidenden Kämpfen zur vollen inneren Klarheit durchzuarbeiten. Es kann aber auch, wie in einigen Ländern Mittel- und Westeuropas, der Fall vorliegen, daß die Krise die breiten Massen so weit und so schnell revolutioniert, daß sie teilweise auch organisatorisch Kommunisten werden, bevor sie sich die inneren bewußtseinsmäßigen Voraussetzungen dieser Organisationen erkämpft haben, so daß

kommunistische Massenparteien entstehen, die erst im Laufe der Kämpfe zu wirklich kommunistischen Parteien werden müssen usw. Wie weit sich diese Typologie der Parteibildung auch verzweigen mag, wie sehr in gewissen extremen Fällen der Schein entstehen könnte, als würde die kommunistische Partei organisch-»gesetzmäßig« aus der Wirtschaftskrise herauswachsen, der entscheidende Schritt, die bewußte, innerlich-organisatorische Zusammenfassung der revolutionären Vorhut, also das wirkliche Entstehen einer wirklichen kommunistischen Partei, *bleibt doch die bewußte und freie Tat dieser bewußten Vorhut selbst.* An diesem Tatbestand ändert nichts, um nur zwei extreme Fälle zu nehmen, ob eine relativ kleine, innerlich gefestigte Partei sich in Wechselwirkung mit den breiten Schichten des Proletariats zur großen Massenpartei entfaltet oder ob aus der spontan entstandenen Massenpartei — nach manchen inneren Krisen — eine kommunistische Massenpartei wird. Denn das theoretische Wesen all dieser Vorgänge bleibt doch dasselbe: die Überwindung der ideologischen Krise, das Erkämpfen des richtigen, proletarischen Klassenbewußtseins. Von diesem Standpunkt ist es gleich gefährlich für die Entwicklung der Revolution, wenn der Faktor der Zwangsläufigkeit dieses Prozesses überschätzt und angenommen wird, irgendeine Taktik wäre fähig, selbst eine Reihe von Aktionen, geschweige denn den Gang der Revolution selbst, in zwangsläufiger Steigerung über sich hinaus und zu weiter gesteckten Zielen zu führen, wie es verhängnisvoll wäre, zu glauben, daß die beste Aktion der größten und bestorganisierten kommunistischen Partei mehr erreichen könnte, als das Proletariat, für ein Ziel, das es selbst — wenn auch nicht ganz bewußt — anstrebt, in der richtigen Weise in den Kampf zu führen. Es wäre freilich ebenfalls falsch, den Begriff des Proletariats auch hier bloß statisch-statistisch zu nehmen; »der Begriff der Masse ändert sich eben im Laufe des Kampfes«, sagt Lenin. Die kommunistische Partei ist eine — im Interesse der Revolution — *selbständige Gestalt* des proletarischen Klassenbewußtseins. Es gilt, sie in dieser doppelten, dialektischen Beziehung: zugleich als *Gestalt* dieses Bewußtseins, wie als Gestalt *dieses Bewußtseins,* also zugleich in ihrer Selbständigkeit und ihrem Zugeordnetsein theoretisch richtig zu begreifen.

5.

Diese genaue, wenn auch stets wechselnde, den Umständen angepaßte Trennung des taktischen von dem organisatorischen Zusammengehen in der Beziehung von Partei und Klasse nimmt als inneres Problem der Partei die Form der Einheit der taktischen und organisatorischen Fragen auf. Für dieses innere Leben der Partei stehen uns freilich in noch gesteigertem Maße, als bei den vorher behandelten Fragen, fast nur die Erfahrungen der russischen Partei als wirkliche und bewußte Schritte in der Richtung auf Verwirklichung der kommunistischen Organisation zur Verfügung. So wie die außerrussischen Parteien in den Zeiten ihrer »Kinderkrankheiten« vielfach eine Neigung zur sektenhaften Auffassung der Partei gezeigt haben, so neigen sie später vielfach dazu, neben der propagandistischen und organisatorischen Einwirkung der Partei auf die Masse, neben ihrem Leben nach »außen« ihr »inneres« Leben zu vernachlässigen. Auch dies ist selbstredend eine »Kinderkrankheit«, die teilweise durch das schnelle Entstehen großer Massenparteien, durch die fast ununterbrochene Aufeinanderfolge wichtiger Entscheidungen und Handlungen, durch die Notwendigkeit für die Parteien »nach außen« zu leben bestimmt ist. Aber die kausale Folge, die zu einem Fehler geführt hat, zu begreifen, bedeutet keineswegs, sich mit ihm abzufinden. Um so weniger, als gerade die richtige Art des Handelns »nach außen« am sinnfälligsten zeigt, wie sinnlos es ist, im inneren Leben der Partei, zwischen Taktik und Organisation zu unterscheiden; wie stark

diese ihre innere Einheit auf die innige Verknüpfung des »nach innen« gerichteten Lebens der Partei mit ihrem Leben »nach außen« einwirkt (wenn diese Trennung in der Empirie für jede kommunistische Partei, als Erbschaft der Umwelt, aus der sie entstanden ist, vorläufig fast unüberwindbar scheint). So muß jeder aus der unmittelbaren, alltäglichen Praxis sich darauf besinnen, daß organisatorische Zentralisation der Partei (mit allen Problemen der Disziplin, die aus ihr folgen, die nur die andere Seite von ihr bilden) und Fähigkeit zur taktischen Initiative sich wechselseitig bedingende Begriffe sind. Einerseits setzt die Möglichkeit, daß eine von der Partei angestrebte Taktik sich in den Massen auswirke, ihr Sichauswirken innerhalb der Partei voraus. Nicht nur in einem mechanischen Sinne der Disziplin, daß die einzelnen Teile der Partei sich fest in den Händen der Zentrale befinden, daß sie als wirkliche Glieder eines Gesamtwillens nach außen wirken. Sondern gerade darin, daß die Partei ein derart einheitliches Gebilde wird, in dem sich *jede* Umstellung der Kampfrichtung als Umgruppierung aller Kräfte, jede Veränderung der Einstellung sich bis auf das einzelne Parteimitglied auswirkt; in dem also die Empfindlichkeit der Organisation für Richtungsänderungen, für Erhöhung der Kampftätigkeit, für Rückzug usw. aufs äußerste gesteigert ist. Daß dies keinen »Kadavergehorsam« bedeutet, muß jetzt hoffentlich nicht mehr auseinandergesetzt werden. Denn es ist klar, daß gerade diese Empfindlichkeit der Organisation das Falsche an den einzelnen Parolen usw. am raschesten, gerade in ihrer praktischen Anwendung enthüllt, daß gerade sie die Möglichkeit einer gesunden, die Aktionsfähigkeit steigernden Selbstkritik am meisten befördert[27]. Andererseits ist es selbstverständlich, daß der feste organisatorische Zusammenhalt der Partei ihr nicht bloß die objektive Fähigkeit zur Aktion verleiht, sondern zugleich die innere Atmosphäre in der Partei schafft, die ein tatkräftiges Eingreifen in die Ereignisse, ein Ausnützen der von ihnen gebotenen Chancen ermöglicht. So muß eine wirklich durchgeführte Zentralisation aller Kräfte der Partei schon kraft ihrer inneren Dynamik die Partei in der Richtung auf Aktivität und Initiative vorwärtstreiben. Wahrend das Gefühl der ungenügenden organisatorischen Festigung notwendig hemmend und lähmend auf die taktischen Entschlüsse, ja selbst auf die theoretische Grundeinstellung der Partei einwirken muß. (Man denke etwa an die K.P.D. zur Zeit des Kapp-Putsches.)

»Für eine kommunistische Partei«, sagen die Organisationsthesen des III. Kongresses, »gibt es keine Zeit, in der die Parteiorganisation nicht politisch aktiv sein könnte.« Diese taktische und organisatorische Permanenz nicht nur der revolutionären Kampfbereitschaft, sondern der revolutionären Aktivität selbst, kann nur bei vollem Verständnis für die Einheit von Taktik und Organisation richtig verstanden werden. Denn wird die Taktik von der Organisation getrennt, wird in beiden nicht derselbe Entwicklungsprozeß des proletarischen Klassenbewußtseins erblickt, so ist es unvermeidlich, daß der Begriff der Taktik dem Dilemma von Opportunismus und Putschismus verfällt: daß die »Aktion« entweder eine isolierte Tat der »bewußten Minderheit« zur Ergreifung der Macht, oder etwas bloß den Tageswünschen der Massen Angepaßtes, etwas »Reformistisches« bedeutet, während der Organisation bloß die technische Rolle der »Vorbereitung« der Aktion zukommt. (Die Auffassung von Serrati und seinen Anhängern sowie die von Paul Levi stehen auf dieser Stufe.) Die Permanenz der revolutionären Lage bedeutet aber keineswegs, daß die Machtergreifung seitens des Proletariats in jedem Augenblick möglich wäre. Sie bedeutet nur soviel, daß infolge der objektiven Gesamtlage der Ökonomie jeder Änderung dieser Lage, jeder von ihr

---

[27] »Auf die Politik und die Parteien ist — mit entspredienden Änderungen — das anwendbar, was sich auf einzelne Personen bezieht. Klug ist nidit derjenige, der keine Fehler macht, solche Menschen gibt es nidit und kann es keine geben. Klug ist derjenige, der nidit besonders wesentliche Fehler macht und der sie schnell unddeicht zu korrigieren versteht.« Lenin: »Der Radikalismus etc.«, 17.

verursachten Bewegung in den Massen eine revolutionär wendbare Tendenz innewohnt, die im Proletariat zur Weiterentwicklung seines Klassenbewußtseins ausgewertet werden kann. In diesem Zusammenhang ist aber die innere Weiterentwicklung der selbständigen Gestalt dieses Klassenbewußtseins, der kommunistischen Partei ein Faktor allerersten Ranges. Das Revolutionäre der Lage äußert sich in erster Reihe und am augenfälligsten in der ständig abnehmenden Stabilität der gesellschaftlichen Formen, verursacht durch die ständig abnehmende Stabilität des Gleichgewichts der gesellschaftlichen Kräfte und Mächte, auf deren Zusammenarbeit die bürgerliche Gesellschaft beruht. Das Selbständigwerden, das zur Gestaltwerden des proletarischen Klassenbewußtseins kann also nur dann für das Proletariat sinnvoll werden, wenn es tatsächlich in jedem Augenblick *den revolutionären Sinn gerade dieses Augenblicks für das Proletariat verkörpert.* Die Richtigkeit des revolutionären Marxismus ist dementsprechend in einer objektiv revolutionären Lage viel mehr, als die bloß »allgemeine« Richtigkeit einer Theorie. Eben weil sie ganz aktuell, ganz praktisch geworden ist, muß die Theorie zum Wegweiser für jeden einzelnen Schritt des Alltags werden. Dies ist jedoch nur möglich, wenn die Theorie ihren rein theoretischen Charakter völlig ablegt, wenn sie rein dialektisch wird, d. h. jeden Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen, des Gesetzes und des ihm »subsumierten« Einzelfalles, also des Gesetzes und seiner Anwendung und damit zugleich jeden Gegensatz von Theorie und Praxis praktisch aufhebt. Während die auf Verlassen der dialektischen Methode beruhende Taktik und Organisation der Opportunisten der »Realpolitik«, den Forderungen des Tages darin genug tut, daß sie die Festigkeit der theoretischen Grundlegung aufgibt, andererseits aber gerade in ihrer Alltagspraxis der erstarrenden Schematik ihrer verdinglichten Organisationsformen und ihrer taktischen Routine anheimfällt, muß die kommunistische Partei gerade die dialektische Spannung des Festhaltens des »Endzieles« in der genauesten Anschmiegung an die konkreten Gebote der Stunde in sich lebendig erhalten und bewahren. Für jeden einzelnen würde dies eine »Genialität« voraussetzen, auf die eine revolutionäre Realpolitik niemals rechnen kann. Sie ist aber dazu keineswegs gezwungen, da gerade die bewußte Ausbildung des kommunistischen Organisationsprinzips der Weg ist, den Erziehungsprozeß in dieser Richtung, in der Richtung auf praktische Dialektik in der revolutionären Vorhut zu bewerkstelligen. Denn diese Einheit von Taktik und Organisation, die Notwendigkeit, daß jede Anwendung der Theorie, jeder taktische Schritt sofort organisatorisch gewendet wird, ist das bewußt angewendete Korrektivprinzip gegen die dogmatische Erstarrung, der jede Theorie — von im Kapitalismus aufgewachsenen Menschen mit verdinglichtem Bewußtsein angewendet — unaufhörlich ausgesetzt ist. Diese Gefahr ist um so größer, als ja dieselbe kapitalistische Umwelt, die diese Schematisierung des Bewußtseins hervorbringt, in ihrem gegenwärtigen krisenhaften Zustand immer neue Formen aufnimmt und für ein schematisches Erfassen immer unerreichbarer wird. Was also heute richtig ist, kann morgen falsch sein. Was bis zu einer bestimmten Intensität heilbringend ist, kann etwas darüber oder darunter verhängnisvoll werden. »Man braucht aber nur«, sagt Lenin[28] über gewisse Formen des kommunistischen Dogmatismus, »einen kleinen Schritt weiter zu tun — offenbar in derselben Richtung — und die Wahrheit verwandelt sich in einen Fehler.«

Denn der Kampf gegen die Einwirkungen des verdinglichten Bewußtseins ist selbst ein langwieriger und hartnäckige Kämpfe erfordernder Prozeß, in dem man sich weder auf eine bestimmte Form solcher Einwirkungen, noch auf die Inhalte bestimmter Erscheinungen festlegen darf. Aber die Herrschaft des verdinglichten Bewußtseins über die heute lebenden Menschen wirkt gerade in solchen Richtungen. Wird die

---

[28] Ebd., 80.

Verdinglichung an einem Punkt überwunden, so entsteht augenblicklich die Gefahr, daß der Bewußtseinszustand dieser Überwindung zu einer neuen — ebenfalls verdinglichten — Form erstarrt. Gilt es etwa für die Arbeiter, die im Kapitalismus leben, den Wahn zu überwinden, als bildeten die Wirtschafts- oder Rechtsformen der bürgerlichen Gesellschaft die »ewige«, die »vernunftgemäße«, die »natürliche« Umwelt des Menschen, gilt es also, die übermäßige Achtung, die sie vor ihrer gewohnten, gesellschaftlichen Umwelt empfinden, zu brechen, so kann nach Übernahme der Macht, nach dem Niederwerfen der Bourgeoisie im offenen Klassenkampf der so entstehende »kommunistische Hochmut«, wie ihn Lenin genannt hat, ebenso gefährlich werden, wie früher der menschewistische Kleinmut der Bourgeoisie gegenüber gewesen ist. Gerade weil der richtig aufgefaßte historische Materialismus der Kommunisten — im schroffen Gegensatz zu den opportunistischen Theorien — davon ausgeht, daß die gesellschaftliche Entwicklung unaufhörlich *Neues,* und zwar in qualitativem Sinne produziert[29], muß jede kommunistische Organisation darauf eingestellt sein, ihre eigene Empfindlichkeit jeder neuen Erscheinungsform gegenüber, ihre Fähigkeit, von allen Momenten der Entwicklung zu *lernen,* soweit wie nur möglich zu steigern. Sie muß verhindern, daß die Waffen, mit denen gestern ein Sieg erfochten wurde, infolge ihrer Erstarrung heute zu einem Hemmnis des weiteren Kampfes werden. »Wir müssen von Kommis lernen«, sagt Lenin in seiner eben angeführten Rede über die Aufgaben der Kommunisten in der neuen Wirtschaftspolitik.

Schmiegsamkeit, Wandlungs- und Anpassungsfähigkeit der Taktik und straff zusammengefaßte Organisation sind also nur zwei Seiten ein und derselben Sache. Dieser tiefste Sinn der kommunistischen Organisationsform wird aber — selbst in kommunistischen Kreisen — selten in seiner ganzen Tragweite erfaßt. Obwohl von seiner richtigen Anwendung nicht nur die Möglichkeit des richtigen Handelns abhängt, sondern auch die innere Entwicklungsfähigkeit der kommunistischen Partei. Lenin wiederholt hartnäckig die Ablehnung eines jeden Utopismus in bezug auf das Menschenmaterial, mit dem die Revolution gemacht und zum Siege geführt werden muß: es besteht notwendig aus Menschen, die in der kapitalistischen Gesellschaft erzogen und von ihr verdorben worden sind. Aber die Ablehnung von utopistischen Hoffnungen oder Illusionen bedeutet keineswegs, daß man bei der Anerkennung dieses Tatbestandes fatalistisch stehen bleiben dürfte. Es müssen nur, da jede Erwartung einer inneren Umwandlung der Menschen, solange der Kapitalismus besteht, eine utopistische Illusion wäre, *organisatorische Vorkehrungen und Garantien* gesucht und gefunden werden, die geeignet sind, den verderbnisbringenden Folgen dieser Sachlage entgegenzuarbeiten, ihr unvermeidliches Auftreten sofort zu korrigieren, die dadurch entstandenen Auswüchse auszumerzen. Der theoretische Dogmatismus ist ja nur ein Spezialfall jener Erstarrungserscheinungen, denen jeder Mensch und jede Organisation in der kapitalistischen Umwelt ununterbrochen ausgesetzt ist. Die kapitalistische Verdinglichung[30] des Bewußtseins bringt zugleich eine Uberindividualisierung und eine mechanische Versachlichung der Menschen zustande. Die nicht auf menschliche Eigenart beruhende Arbeitsteilung läßt die

---

[29] Schon die Akkumulationsdebatten bewegen sich um diesen Punkt. Noch schärfer die Auseinandersetzungen über Krieg und Imperialismus. Vgl. Sinowjew gegen Kautsky: Gegen den Strom, 321. Besonders scharf in der Rede von Lenin am n. Kongreß der K. P. R. über Staatskapitalismus: »Ein staatlicher Kapitalismus, in der Form, in der wir ihn bei uns haben, wird von keiner Theorie und in keiner Literatur analysiert aus dem einfachen Grunde, weil alle gebräuchlichen, mit diesen Worten verbundenen Vorstellungen der bürgerlichen Regierung und der kapitalistischen Gesellschaftsordnung angepaßt sind. Wir aber besitzen eine Gesellschaftsordnung, die das Geleise des Kapitalismus verlassen hat und noch auf kein neues Geleise gekommen ist, denn diesen Staat lenkt nicht die Bourgeoisie, sondern das Proletariat. Und von uns hängt es ab, von der kommunistischen Partei und der Arbeiterklasse hängt es ab, welcher Art dieser staatliche Kapitalismus sein wird.«

[30] Vgl. darüber den Aufsatz »Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats«.

Menschen einerseits in ihrer Tätigkeit schematisch erstarren, macht Automaten ihrer Beschäftigung, bloße Routiniers aus ihnen. Andererseits aber übersteigert sie zugleich ihr individuelles Bewußtsein, das infolge der Unmöglichkeit in der Tätigkeit selbst die Befriedigung und das Sichausleben der Persönlichkeit zu finden, leer und abstrakt geworden ist, zu einem brutalen, habgierigen oder ehrsüchtigen Egoismus. Diese Tendenzen müssen auch in der kommunistischen Partei, die ja niemals mit dem Anspruch aufgetreten ist, die ihr angehörenden Menschen durch ein Wunder innerlich zu verwandeln, weiterwirken. Um so mehr, als die Notwendigkeiten des zweckmäßigen Handelns jeder kommunistischen Partei ebenfalls eine weitgehende sachliche Arbeitsteilung aufzwingen, die notwendig diese Gefahren der Erstarrung, des Bureaukratismus, der Korruption usw. in sich birgt.

Das innere Leben der Partei ist ein ständiges Ankämpfen gegen diese ihre kapitalistische Erbschaft. Das entscheidende organisatorische Kampfmittel kann nur die Heranziehung der Parteimitglieder *in ihrer Gesamtpersönlichkeit* zur Parteitätigkeit sein. Nur wenn die Funktion in der Partei kein Amt ist, das ja eventuell mit voller Hingebung und Gewissenhaftigkeit, aber doch nur als Amt ausgeübt wird, sondern die Aktivität aller Mitglieder sich auf alle nur möglichen Arten der Parteiarbeit bezieht; wenn diese Tätigkeit noch dazu je nach den sachlichen Möglichkeiten abgewechselt wird, kommen die Mitglieder der Partei mit ihrer Gesamtpersönlichkeit in eine lebendige Beziehung zu der Totalität des Parteilebens und der Revolution, hören sie auf, bloße Spezialisten zu sein, die notwendig der Gefahr der inneren Erstarrung unterworfen sind[31]. Auch hier zeigt sich wiederum die unzertrennbare Einheit von Taktik und Organisation. Jede Funktionärhierarchie in der Partei, die im Zustand des Kampfes absolut unvermeidlich ist, muß auf dem Geeignetsein eines bestimmten Typus der Begabungen für die sachlichen Anforderungen einer bestimmten Phase des Kampfes beruhen. Geht die Entwicklung der Revolution über diese Phase hinaus, so wäre eine bloße Änderung der Taktik, ja selbst eine Änderung der Formen der Organisation (etwa Übergehen von Illegalität zu Legalität) für eine wirkliche Umstellung zum nunmehr richtigen Handeln durchaus nicht ausreichend. Es muß zugleich eine Umstellung der Funktionärhierarchie in der Partei erfolgen; die Personenauswahl muß der neuen Kampfweise genau angepaßt werden[32]. Dies läßt sich selbstredend weder ohne »Fehler« noch ohne Krisen verwirklichen. Die kommunistische Partei wäre eine phantastisch-utopische selige Insel im Meere des Kapitalismus, wenn ihre Entwicklung nicht ständig diesen Gefahren unterworfen wäre. Das entscheidend Neue an ihrer Organisation ist nur, daß sie in bewußter, in ständig bewußterer Form gegen diese innere Gefahr ankämpft.

Geht solcherart ein jedes Mitglied der Partei mit seiner ganzen Persönlichkeit, mit seiner ganzen Existenz in das Leben der Partei auf, so ist es dasselbe Prinzip der Zentralisation und der Disziplin, das für die lebendige Wechselwirkung zwischen dem Willen der Mitglieder und dem der Parteileitung, für das Zurgeltungkommen des Willens und der Wünsche, der Anregungen und der Kritik der Mitglieder der Leitung gegenüber zu sorgen hat. Eben dadurch, daß jeder Entschluß der Partei sich in Handlungen sämtlicher Mitglieder der Partei auswirken muß, daß aus jeder Parole Taten der einzelnen Mitglieder zu folgen haben, in denen diese ihre ganze physische und moralische Existenz aufs Spiel setzen, sind sie nicht nur in der Lage, sondern geradezu gezwungen, mit ihrer

[31] Man lese darüber den sehr interessanten Abschnitt über Parteipresse in den Organisationsthesen des in. Kongresses nadi. Im Punkt 48 ist diese Forderung ganz klar ausgesprochen. Aber die ganze Organisationstechnik, z. B. Beziehung der Parlamentsfraktion zum Z. K., die Abwechslung von legaler und illegaler Arbeit usw. ist auf dieses Prinzip aufgebaut.

[32] Vgl. darüber die Rede Lenins am allrussischen Metallarbeiterkongreß, 6. III. 1922, sowie am 11. Kongreß der K. P. R. über die parteiorganisatorischen Folgen der neuen Wirtschaftspolitik.

Kritik sofort einzusetzen; ihre Erfahrungen, ihre Bedenken usw. augenblicklich zur Geltung zu bringen. Besteht die Partei aus einer bloßen, von den Massen der gewöhnlichen Mitglieder isolierten Funktionärshierarchie, deren Handlungen gegenüber jenen im Alltag nur eine Zuschauerrolle zukommt, ist das Handeln der Partei als Ganzes nur ein gelegentliches, so entsteht in den Mitgliedern eine gewisse, aus blindem Vertrauen und Apathie gemischte Gleichgültigkeit den Alltagshandlungen der Partei gegenüber. Ihre Kritik kann bestenfalls eine Kritik post festum (auf Kongressen usw.) sein, die selten einen bestimmenden Einfluß auf die wirkliche Richtung der Handlungen in der Zukunft ausübt. Dagegen ist die tätige Teilnahme aller Mitglieder an dem Alltagsleben der Partei, die Notwendigkeit, sich mit ihrer Gesamtpersönlichkeit für jede Aktion der Partei einzusetzen, das einzige Mittel, das einerseits die Parteileitung dazu zwingt, ihre Entschlüsse den Mitgliedern wirklich verständlich zu machen, sie von ihrer Richtigkeit zu überzeugen, da sie sie sonst unmöglich richtig durchführen könnten. (Je durchorganisierter die Partei ist, je wichtigere Funktionen auf jedes Mitglied — z. B. als Mitglied einer Gewerkschaftsfraktion usw. — gebürdet sind, desto stärker ist diese Notwendigkeit.) Andererseits müssen diese Auseinandersetzungen bereits vor der Aktion, aber auch während des Handelns gerade diese lebendige Wechselwirkung zwischen dem Willen der Gesamtpartei und dem der Zentrale herbeiführen; sie müssen modifizierend, korrigierend usw. auf den tatsächlichen Übergang vom Entschluß zur Tat einwirken. (Auch hier ist diese Wechselwirkung desto größer, je stärker die Zentralisation und die Disziplin gestaltet sind.) Je tiefer diese Tendenzen sich durchsetzen, desto stärker schwindet die aus der Struktur der bürgerlichen Parteien überbrachte, schroffe und übergangslose Gegenüberstellung von Führer und Masse; wobei der Wechsel der Funktionärhierarchie noch stärkend mitwirkt. Und die — vorläufig noch — unvermeidliche post festum Kritik verwandelt sich immer stärker in einen Austausch *konkreter und allgemeiner,* taktischer und organisatorischer Erfahrungen, die dann auch immer stärker auf die Zukunft gerichtet sind. Die Freiheit ist eben — wie das schon die klassische deutsche Philosophie erkannt hat — etwas Praktisches, eine Tätigkeit. Und nur indem die kommunistische Partei zu einer Welt der Tätigkeit für jedes ihrer Mitglieder wird, kann sie die Zuschauerrolle des bürgerlichen Menschen der Notwendigkeit des unbegriffenen Geschehens gegenüber und ihre ideologische Form, die formelle Freiheit der bürgerlichen Demokratie Wirklich überwinden. Die Trennung der Rechte von den Pflichten ist nur bei der Trennung der aktiven Führer von der passiven Masse, bei dem stellvertretenden Handeln der Führer *für* die Masse, also bei einer fatalistischkontemplativen Haltung der Masse möglich. Die wahre Demokratie, die Aufhebung der Trennung der Rechte von den Pflichten ist aber keine formelle Freiheit, sondern eine innigst verknüpfte, solidarische *Tätigkeit* der Glieder eines Gesamtwillens.

Die viel verlästerte und verleumdete Frage der »Säuberung« der Partei ist nur die negative Seite desselben Problems. Auch hier — wie in allen Fragen -mußte der Weg von der Utopie zur Wirklichkeit zurückgelegt werden. So hat sich z. B. die Forderung der 21 Bedingungen des ii. Kongresses, daß jede legale Partei von Zeit zu Zeit solche Säuberungen vorzunehmen habe, als eine utopische Forderung, die mit der Entwicklungsphase der entstehenden Massenparteien des Westens unvereinbar ist, erwiesen. (Der iii. Kongreß hat sich auch über diese Frage viel zurückhaltender geäußert.) Ihre Aufstellung war aber trotzdem kein »Fehler«. Denn sie bezeichnet klar und scharf die *Richtung,* die die innere Entwicklung der kommunistischen Partei einschlagen muß, wenn auch die geschichtlichen Umstände die *Form* der Durchführung dieses Prinzips bestimmen werden. Gerade weil die Organisationsfrage die tiefste und geistigste Frage der revolutionären Entwicklung ist, ist das Hinein- j tragen solcher Probleme ins Bewußtsein der revolutionären Vorhut, selbst wenn sie momentan praktisch nicht zu

verwirklichen sind, unbedingt notwendig gewesen. Die Entwicklung der russischen Partei zeigt aber in großartiger Form die praktische Bedeutung dieser Frage; u. zw. wie dies abermals aus der unzertrennbaren Einheit von Taktik und Organisation folgt, nicht nur für das innere Leben der Partei selbst, sondern auch für ihre Beziehung zu den breiten Massen aller Werktätigen. Die Reinigung der Partei ist in Rußland je nach den verschiedenen Etappen der Entwicklung in sehr verschiedenen Weisen erfolgt. Bei der letzten, die im Herbst vorigen Jahres durchgeführt wurde, wurde vielfach das äußerst interessante und bedeutsame Prinzip eingeführt, daß die Erfahrungen und Urteile der parteilosen Arbeiter und Bauern verwertet wurden, daß diese Massen zu der Arbeit der Reinigung der Partei herangezogen worden sind. Nicht als ob die Partei nunmehr jedes Urteil dieser Massen blindlings angenommen hätte, aber doch soweit, daß ihre Anregungen und Ablehnungen bei dem Ausscheiden der korrupten, der verbureaukratisierten, von den Massen entfremdeten und revolutionär unzuverlässigen Elementen weitgehende Berücksichtigung fanden[33]. So zeigt auf entwickelter Stufe der kommunistischen Partei diese intimste innere Parteiangelegenheit die intimste innere Beziehung zwischen Partei und Klasse. Sie zeigt, wie sehr die scharfe, organisatorische Trennung der bewußten Vorhut von den breiten Massen nur ein Moment des einheitlichen, aber dialektischen Entwicklungsprozesses der ganzen Klasse, der Entwicklung ihres Bewußtseins ist. Sie zeigt aber zugleich, daß dieser Prozeß, je klarer und energischer er die Notwendigkeiten des Augenblicks mit ihrer geschichtlichen Bedeutung vermittelt, desto klarer und energischer das einzelne Parteimitglied in seiner Tätigkeit als Einzelnen erfaßt, benützt, zur Entfaltung bringt und beurteilt. So wie die Partei als Ganzes die verdinglichten Trennungen nach Nationen, Berufen usw., nach Erscheinungsformen des Lebens (Wirtschaft und Politik) durch ihr auf revolutionäre Einheit und Zusammenfassung gerichtetes Handeln aufhebt, um die wahre Einheit der proletarischen Klasse herzustellen, so zerreißt sie für ihr einzelnes Mitglied, gerade durch ihre straff zusammenfassende Organisation, durch die aus ihr folgende eiserne Disziplin, durch die Forderung des Einsatzes der Gesamtpersönlichkeit die verdinglichten Hüllen, die in der kapitalistischen Gesellschaft das Bewußtsein des Einzelnen umnebeln. Daß dies ein langwieriger Prozeß ist, daß wir erst an seinem Anfang stehen, kann und darf uns nicht daran verhindern, bestrebt zu sein: das *Prinzip,* das hier in Erscheinung tritt, das nahende »Reich der Freiheit« als Forderung für den klassenbewußten Arbeiter in der heute möglichen Klarheit zu erkennen. Gerade weil das Entstehen der kommunistischen Partei nur das bewußt getane Werk der klassenbewußten Arbeiter sein kann, ist hier jeder Schritt in der Richtung auf richtige Erkenntnis zugleich ein Schritt der Verwirklichung entgegen.

September 1922

[33] Vgl. Lenins Artikel: Prawda. 21. IX. 1921. Daß diese organisatorische Maßnahme zugleich eine glänzende taktische Maßnahme zur Hebung der Autorität der kommunistischen Partei, zur Befestigung ihrer Beziehung zu den werktätigen Massen ist, wird ohne weitere Erörterung einleuchten.